چند فکری مسائل

ڈاکٹر منظور احمد

اسلام

چند فکری مسائل

ڈاکٹر منظور احمد

اِدارۂ ثقافتِ اسلامیّہ

۲۔ کلب روڈ، لاہور

اظہار تشکر

ان مضامین میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے وہ میرے بہت سے دوستوں کے مرہون منّت ہیں جن سے وقتاً فوقتاً میں مستفید ہوتا رہا ہوں۔ خصوصاً ڈاکٹر رشید احمد جالندھری، ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری، ڈاکٹر عبدالقدیر سلیم اور پروفیسر زبیر بن عمر میرے خاص شکریہ کے مستحق ہیں جن کی مہمیز اور تبصروں نے میری حوصلہ افزائی کی۔ ڈاکٹر عبدالقدیر اور پروفیسر زبیر بن عمر نے ان میں سے کئی مضامین کے مسوّدہ پڑھے اور مجھے مفید مشورے دیئے۔ ثاقب جاوید نے میرے بدخط لکھے ہوئے مسوّدوں کو کئی کئی بار مشینی طور پر تیار کیا۔ میں برابر پروف ریڈر رہوں ممکن ہے کچھ غلطیاں احتیاط کے باوجود رہ گئی ہوں۔ ان کے لیے معافی کا خواستگار ہوں۔

منظور احمد

فہرست مضامین

پیش لفظ

ایک سوال جو بار بار پوچھا جاتا ہے اور جس کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں ملتا وہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں زندگی اور ترقی کے وہ آثار نظر کیوں نہیں آتے جو آج مغربی اور مشرقی ممالک میں نظر آتے ہیں۔ اس سے قبل اس کی ایک بڑی وجہ یہ سمجھ میں آتی تھی کہ دوسری جنگ عظیم کے وقت صرف چار مسلم ممالک ایسے تھے جو استعمار کے زیر اثر نہیں تھے۔ اگر چہ ان چاروں میں بھی علم و دانش اور ترقی کے آثار مفقود تھے لیکن باقی ممالک میں ترقی نہ ہونے کی وجہ وہ استحصال بتایا جاتا ہے جو استعمار کا خاصہ ہے۔ لیکن پچھلے زمانہ میں بحر اوقیانوس کے ساحلی ممالک، اور کسی حد تک مسلمان مشرقی ممالک میں ترقی کے جو آثار نظر آتے ہیں، مشرق اوسط، عام طور پر اس سے بھی محروم ہے۔ مسلمانوں کی حالت زار کی وجہ جو عام طور پر محراب و منبر سے سنائی دیتی ہے وہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے اسلام پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے۔ اس لیے وہ زبوں و خوار ہیں۔ لیکن اسلام پر عمل کرنے کے جو طور طریقے بتلائے جاتے ہیں ان میں زمانہ جدید کے مسائل سے نبرد آزما ہونے کے لیے کوئی راہ نمائی نہیں ملتی۔ بعض اوقات تو ایسا لگتا ہے

کہ دنیا میں مذہب پر عمل کرنے والوں کا جو تناسب مسلمانوں میں ہے وہ شاید کسی دوسرے مذہب میں نہیں ہے۔ حج پر جانے والوں کی تعداد میں ہر سال اضافہ ہوتا ہے اور جتنے مزید لوگ جانا چاہتے ہیں جا بھی نہیں سکتے، نماز پڑھنے والوں، روزہ رکھنے والوں، زکوٰۃ دینے والوں کی تعداد کا جو تناسب مسلمانوں میں پایا جاتا ہے وہ دوسرے مذاہب کے عبادت گزاروں کے مقابلہ میں بہتر ہے۔ رہی یہ دلیل کہ ہمارے ایمان یا عمل میں نقص رہ جاتا ہے تو ضرور ہوگا، لیکن یہ نقص بھی انسان کے مذہبی جذبات اور محرکات سے تعلق رکھتا ہے، اس لیے عبادات میں خلوص کے اضافہ کے باوجود مسلمان اقوام کی حالت جوں کی توں رہتی ہے۔

اقبال نے بھی اس بے عملی کی شکایت کی تھی، اور اس کا سبب تصوّف اور فلسفہ تقدیر کو ٹھہرایا تھا۔ فکری اعتبار سے ان دونوں وجوہات میں بڑی صداقت پائی جاتی ہے مگر تصوف اخلاقی اصلاح کے ایک طریقے کی حیثیت سے بے عملی کا درس نہیں دیتا۔ البتہ جس طرح مسلمانوں کے معاشرہ میں دوسرے مذہبی ادارے، چاہے وہ مکتب ہوں، مدارس ہوں یا مسجدیں، مفاد پرستی اور اخلاقی بگاڑ کا شکار ہوئی ہیں اسی طرح خانقاہیں، مزار، اور صوفی بھی بڑی حد تک معاشرہ میں دانستہ یا غیر دانستہ بے عملی اور استحصال کا سبب بن چکے ہیں۔ تقدیر کا مسئلہ البتہ بڑا اہم ہے اور وہ مسلمانوں کے اس فکری مخمصہ سے تعلق رکھتا ہے جو خدا کی ذات اور صفات کے عقلی اور مجرّد تصوّرات کے زیر اثر پیدا ہوا ہے۔ اور یہ مخمصہ اس وقت تک دور نہیں ہوگا جب تک دین کی فہم کے لیے یونانی منطق کی بیساکھی ترک نہیں کی جاتی۔ اقبال کو اس کا احساس تھا، لیکن تقدیر کے مقابلہ میں تدبیر کے نئے تصور کے تحت سماجی اور مذہبی زندگی کو نئے طرز سے استوار کرنے کا کام مشکل اور دقّت طلب ہے اور اس کے لیے مذاہب کی بالعموم اور اسلام کی بالخصوص ایک نئی تفہیم کی ضرورت ہے۔ دوسرے مذاہب نے یہ کام بڑی حد تک سرانجام دے لیا ہے۔ لیکن مختلف وجوہات سے ہم اپنی تاریخ اور تصوراتی نظام کا تنقیدی جائزہ نہیں لے پائے ہیں۔ اس تنقید اور جائزہ کے لیے ایک نئے فریم ورک

اور نقطہ ءنظر کی ضرورت ہے۔

مذاہب کبھی اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رہتے بلکہ ایک معنی میں کسی مذہب کی کوئی اصلی حالت نہیں ہوتی۔ صرف ایسے سرحدی نشان ہوتے ہیں، جن کے باہر نکلنے سے کوئی شخص کسی مذہب کے دائرے سے نکل جاتا ہے۔ اختلاف فہم اور اختلاف آراء کے سبب ہر زمانہ میں مذاہب مختلف شکلیں اختیار کرتے رہتے ہیں۔ اور ان میں جو زیادہ واضح ہو جاتی ہیں، اور جس کو معتدبہ تعداد میں پیروکار مل جاتے ہیں وہ ایک فرقہ کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ لیکن چونکہ یہ پیروکار مذہب سے اپنا واسطہ منقطع نہیں کرنا چاہتے اس لیے اپنے مذہب کے ایک فرقے کے طریقے سے رہنا چاہتے ہیں۔ اس طرح مذہب کی ایک کلّی وحدت برقرار رہتی ہے۔ اگرچہ اس کے ماننے والوں میں طور طریقوں، عقیدہ کی تعبیروں اور مذہبی تعلیمات کی تفہیم میں فرق سے ایک رنگا رنگ کثرت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ دنیا کا کوئی مذہب اس قسم کے فرقوں سے خالی نہیں ہے اس کے باوجود مجموعی طور پر ان مذاہب کے ماننے والے عیسائی، بدھ، یہودی یا ہندو کہلاتے ہیں۔ اسی طرح، آج کا مسلمان اگر اپنے مذہب کی کوئی قابل عمل نئی تفہیم دریافت کرتا ہے اور زندگی میں مذہب کے عمل دخل کے لیے کوئی نئے راستے تجویز کرتا ہے اور اگر کسی وقتِ موجود میں یہ نقطہ ءنظر دوسروں پر غالب آجاتا ہے تو اس سے خائف ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس کتاب میں جو مضامین ہیں وہ مختلف اوقات اور مختلف مواقع کے لیے لکھے گئے تھے لیکن ان میں قدر مشترک، اس نئے فریم ورک کے خدوخال کی وضاحت ہے جو میری دانست میں آج کی ضرورت ہے۔ ہمیں اپنے ذہنوں سے اس خوف کو نکالنا ہوگا کہ سماج اور فرد کی نئی تعبیر سے ہم اپنا تشخص کھو دینگے۔ ایسا نہیں ہوگا، بلکہ ہمارا ایک نیا تشخص متحقق ہو جائے گا۔

ان مضامین پر ایک بڑا الزامی اعتراض ہوسکتا ہے اور وہ یہ کہ ان میں مذہب کو سیکولرزم میں تبدیل کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ مسلمانوں میں ''مذہبی'' اور

"سیکولر" کے تصورات میں بڑا خلط مبحث رہا ہے یہ دونوں اصطلاحیں اسلام کے ابتدائی دور میں موجود نہیں تھیں اور نہ مذہب کی بنیادی کتاب قرآن یا حدیث میں اس طرح کی تفریق موجود ہے۔ اسلامی تعلیم کی روشنی میں انسانی زندگی کا کوئی کام بذات خود سیکولر یا مذہبی نہیں ہے، انسان کا ارادہ اس کو البتہ سیکولر اور مذہبی بنا دیتا ہے۔ اگر دنیاوی کام، خدا سرشاری کے جذبہ سے کئے جائیں تو تمام اعمال فی نفسہ ایک جیسے ہونگے چاہے وہ عبادات سے تعلق رکھتے ہوں یا معاملات سے۔ اور اگر خدا سرشاری کا جذبہ نہ ہو تو عبادات بھی مذہبی اعمال کے زمرے سے خارج ہو جائیں گی۔ اسی وجہ سے اسلام میں سیکولر اور مذہبی کا وہ سیاق نہیں ہے جو دوسرے مذاہب، خاص طور پر عیسائیت میں پایا جاتا ہے۔ مغرب میں سیکولرزم پاپائیت کی حکمرانی کے خلاف تھا اور بجا تھا۔ اس لیے کہ مقدس پادریوں کا ایک طبقہ مذہب کے نام پر انسانوں پر حکومت کرتا تھا۔ مسلمانوں میں مذہب کے نام پر حکومت کرنے کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ خلافت اور ملوکیت کے بارے میں جو 'اسلامی' سیاسی نظریے ہیں وہ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں مسلمان حکمرانوں کو جواز مہیا کرنے کے لیے وضع کیے گئے تھے اور اکثر مواقع پر حکمرانوں نے اپنی سلطنت کو قائم کرنے، یا مال و دولت حاصل کرنے کے لیے، اسلام، اسلامی قوانین اور ان نظریات کو استعمال کیا ہے جن کی اصل ابتداء میں نہیں ملتی۔ مگر ہماری بدقسمتی یہ ہے کہ ہم نے ابھی تک اپنی تاریخ اس طرح نہیں لکھی جیسی لکھی جانی چاہیے، ہم نے ہمیشہ تاریخ اور مذہب کو آپس میں خلط ملط کر دیا ہے اور زیادہ تر تاریخی کتابیں مختلف مذہبی نظریات کا جواز فراہم کرنے کے لیے لکھی گئی ہیں۔ یہاں تک کہ اسلام کے قرن اوّل میں سرعت سے پھیلنے کے صحیح اسباب کا جائزہ بھی نہیں لیا گیا اور اس کی تشریح حق و باطل کے عمومی تصورات، اور خدا کی نصرت اور اعانت کی بنیادوں پر کی گئی۔ ابن خلدون کو چھوڑ کر تاریخ نویسی کے فن میں ہمارے اکثر تاریخ داں سادہ لوحی کا شکار رہے ہیں۔

اگلوں کو چھوڑ دیجئے، بیسویں صدی میں بھی مسلمانوں نے معروضی تاریخ

نگاری سے کم کام لیا ہے۔ اور جنہوں نے ایسا کیا ہے وہ عام طور پر سوادِ اعظم کے معتوب رہے ہیں۔ ہماری جامعات اور مدرسوں میں تاریخ کی تدریس میں رائج الوقت تاریخ نویسی کے جو مختلف نظریات انیسویں اور بیسویں صدی میں دنیائے علم میں پیدا ہوئے ان کا اثر ہم نے شاذ ہی قبول کیا۔ اسی طرح سماجی تبدیلی کے اصولوں، سماجی نظریات اور سماجی تفہیم کے بارے میں ہمارا علم بھی بڑا سرسری رہا۔ اسی لئے صحیح معنوں میں ہم اُن سماجی تقاضوں کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں جن کا مطالبہ آج کا معاشرہ کرتا ہے اور مذہب کو اس معاشرہ کے لیے سودمند بنانے کے راستے ہمارے لئے مسدود ہو گئے ہیں۔ اخلاقی زندگی گزارنے اور بے غرضی کا روّیہ اختیار کرنے کے لیے جو بنیاد اور محرّک مذہب فراہم کرتا ہے وہ بہت قیمتی اور اہم ہے۔ ہمارا آج کا مسئلہ یہ ہے کہ ہم اس قیمتی ورثہ کو کھوئے بغیر زندگی کو کس طرح نئے خطوط پر استوار کر سکتے ہیں۔

اس کتاب کے مضامین اسی مرکزی خیال کے گرد گھومتے ہیں۔ آخری مضمون جو خدا پر، اس کو میں نے قصداً بائبل کے پس منظر میں لکھا ہے۔ لیکن اس میں جو بنیادی خیال ہے وہ اس راستے کی طرف نشاندہی کرتا ہے کہ خدا کو اپنی زندگی سے خارج کئے بغیر ہم کس طرح، ایک ترقی یافتہ، لیکن اخلاقی سماج قائم کر سکتے ہیں۔ دوسرے مضامین میں بھی یہ مرکزی خیال مختلف سیاق میں ملتا ہے۔ ان میں آپ کو کسی جگہ تکرار ملے گی یہ اس وجہ سے ہے کہ مختلف مسائل میں یہ بنیادی نقطہ نظر کس طرح برتا گیا ہے۔ یہ مضامین اس دعویٰ کے ساتھ پیش نہیں کئے جا رہے کہ حق وصواب کا راستہ صرف یہی ہے۔ یہ محض ایک نقطۂ نظر ہے جو سوچنے کی راہ کھولنا چاہتا ہے اور فکر کے ان دریچوں کو وا کرنا چاہتا ہے جو ہم نے صدیوں سے بند کر رکھے ہیں۔ اگر یہ مضامین قاری کو سوچنے پر آمادہ کر لیں تو ان کے لکھنے، اور چھاپنے کا مقصد پورا ہو جائے گا۔

منظور احمد

کراچی ۱۷ مارچ ۲۰۰۳ء

مذہب کی صداقت

مذہب ضروری ہے یا نہیں؟ بہ ظاہر یہ ایک سیدھا سا آسان سوال ہے۔ اس سوال کا جواب جب کوئی شخص اثبات میں دیتا ہے تو عام طور پر اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ مذہب ایک طرف تو انسان کی انفرادی فلاح کا ضامن ہے۔ اور دوسری طرف انسانی سماج مذہب کو اپنائے بغیر بہبود نہیں پا سکتا۔ ان وجوہ کی بنا پر مذہب انسانی زندگی کے لیے لازمی ہے۔ یہ جواب ممکن ہے کچھ لوگوں کو صحیح معلوم ہو اور کچھ کو غلط۔ ممکن ہے یہ جواب دینے والوں کے پاس اس کے حق میں محکم دلائل ہوں اور اس کا انکار کرنے والوں کے پاس اس کے غلط ہونے کے۔ اس وقت ہمیں اس جواب کی صحت یا عدم صحت سے بحث نہیں بلکہ اس سوال کے ان معنی سے بحث ہے جو اس سے زیادہ بنیادی قسم کے جواب کے طالب ہیں۔ اس لیے کہ آج کا ذہن

مذہب کے متعلق جس انداز سے سوچتا ہے اور اس کے بارے میں جو شکوک و شبہات رکھتا ہے وہ اس سوال کو کہ ''مذہب ضروری ہے یا نہیں؟'' ایک سیدھے سادے سوال کی سطح سے اٹھا کر ایک بنیادی قسم کا سوال بنا دیتا ہے۔ میری مراد اس سے یہ ہے کہ مذہب کی ضرورت کے سوال کے پس منظر میں موجودہ ذہن خود مذہب کے ''جواز'' کا طالب ہے۔ اس کے لیے یہ امر کہ مذہب انسان کی انفرادی یا سماجی زندگی کے لیے ''مفید'' ہے یا ''مضر'' ایک ثانوی درجے کا سوال ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی کی سائنسی ترقیات اور عام علمی فضا نے موجودہ ذہن پر اس طرح اثر ڈالا ہے کہ مذہب کے بارے میں وہ سوالات جو کسی زمانے میں صرف فلسفیانہ سوالات سمجھے جاتے تھے آج کل عام ذہنوں میں ابھرتے ہیں۔ یہ البتہ ضروری نہیں کہ آج کے سائل کے ذہن میں ان سوالوں کے پیچھے کوئی فلسفیانہ پس منظر بھی کارفرما ہو۔ لیکن چونکہ اس قسم کے سوالات اور شکوک و شبہات کی نوعیت فلسفیانہ ہے اس لیے مذہب کی ضرورت کا سوال ایک ایسے جواب کا متقاضی ہے جو فکری اور فلسفیانہ بنیادوں پر دیا گیا ہو۔ اسی لیے مذہب کی ضرورت کے مسئلے پر بات کرنے کے لیے کسی حد تک فلسفہ سے سروکار ناگریز ہے۔

مذہب کی ضرورت کے خلاف آج کل جو بات سب سے عام ہے وہ یہ خیال ہے کہ ''آج کا دور سائنس کا دور ہے اور اس میں مذہب کی کوئی گنجائش نہیں ہے'' یہ جملہ چاہے کوئی کہے یا کسی کے دل میں یہ ان کہا خیال ہی کھٹکے۔ اس کا منشا عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ مذہب ہم سے جن چیزوں پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے وہ سائنس نے غلط ثابت کر دی ہیں۔ یا مذہبی تصورات غیر سائنسی تصورات ہیں۔ وہ لوگ جو اس خیال کے حامی ہیں ان کے نزدیک سائنسی تحقیق نے مذہبی حقائق کے

بارے میں کچھ ایسے انکشافات کیے ہیں جن کی روشنی میں مذہبی حقائق پر ایمان لانا عقل کے تقاضوں کے خلاف ہے۔ فی الحال ہماری بحث اس بنیادی مفروضے سے ہے جو، سائنسی دور میں مذہب کی گنجائش نہیں ہے، کے نعرے کے پیچھے کارفرما ہے اور جس کی بنا پر ہمارے ہوش مند سائنس داں اور فلسفی مذہب کو موجودہ دور میں باطل تصور کرتے ہیں۔ آگست کومت (August Comte) نے، جو انیسویں صدی کا ایک عظیم فرانسیسی مفکر سمجھا جاتا ہے، اس مفروضے کو نہایت جامع طریقے سے پیش کیا ہے اور گویا ان سارے مفکروں کے منہ میں زبان رکھ دی ہے جو سائنس کی عظمت اور مذہب کی رجعت کے قائل ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ انسانی فکر تین ادوار میں منقسم کی جاسکتی ہے۔ مذہب اس فکر کا دور اولین ہے، دوسرا دور فلسفیانہ یا مابعد الطبیعیاتی ہے اور تیسرا سائنسی ہے۔ مذہبی تصورات کو کچھ تو دوسرے دور میں فلسفہ نے ختم کیا اور رہے سہے اس تیسرے دور میں سائنسی طریق فکر کی آمد کے ساتھ ختم ہو گئے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان جب شعور کی منزل میں قدم رکھتا ہے اور غور وفکر کی ابتدا کرتا ہے تو اس کے ذہن میں لازماً کچھ سوال ابھرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ خود کیا ہے؟ کہاں سے آیا ہے؟ یہ کائنات کیا ہے؟ یہ زمین و آسمان، یہ مہر و ماہ، یہ ثوابت وسیارے کہاں سے آئے؟ اس کا اور اس کائنات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ یہ کارخانۂ قدرت کس طرح چل رہا ہے؟ وغیرہ۔ مفکرین کا عام خیال یہ ہے کہ مذہب، فلسفہ اور سائنس ان ہی سوالوں کے جواب میں پیدا ہوئے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان جوابوں میں ایک تاریخی ربط پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ ابتدائے آفرینش میں جب فکر عہد طفلی گزار رہی تھی تو انسان اس کائنات میں ہونے والے واقعات کی توجیہہ غیر مرئی خدا، یا خداؤں کے توسط سے کرتا تھا۔ مثلاً یونانی دیومالا کائنات کی ہر قوت کے پیچھے کسی دیوی یا دیوتا کا ہاتھ کارفرما دیکھتی ہے۔ دیوتاؤں کی

یہ مجلس آسمان پر بیٹھ کر اس دنیا میں ہونے والے واقعات کا، چاہے وہ قدرتی ہوں یا انسانوں کے پیدا کردہ ہوں (مثلاً کسی جنگ کا چھڑنا یا اس میں کسی کی فتح وشکست کا ہونا) فیصلہ کرتی ہے اور انسان ان آسمانی بازی گروں کے ہاتھوں کٹھ پتلی کی طرح ناچتے رہتے ہیں۔ فکر انسانی کا یہ عہد طفلی جب ختم ہوا اور عنفوان شباب کا زمانہ آیا تو کائنات کے واقعات کی توجیہ میں دیوی دیوتاؤں کی جگہ قوت، مادہ، شعور وغیرہ قسم کے مابعد الطبعیاتی تصورات نے لے لی۔ یہ زمانہ فلسفہ کا زمانہ تھا۔ اس زمانے میں مابعد الطبعیاتی نظاموں نے اس کائنات اور انسان کے بارے میں مربوط اور مکمل قسم کے نظام پیش کیے، جن کے متعلق یہ سمجھا گیا کہ کائنات کے مسئلہ کا حل ان نظاموں میں پوشیدہ ہے اور ہر واقعے کی توجیہہ ان نظاموں کی مدد سے ممکن ہے۔ یونانی عہد میں ارسطو اور افلاطون، یا زمانۂ جدید میں ہیگل کے نظام اس قسم کی عقلی توجیہوں کی مثال کی حیثیت سے پیش کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن یہ عہد بھی اقتضائے زمانہ سے ختم ہوا۔ انسانی فکر کو جب بالیدگی اور پختگی نصیب ہوئی تو اس نے کائنات کو اس کے صحیح پس منظر میں دیکھنا شروع کیا۔ یہ دور، دور جدید ہے اور اس میں واقعات کی توجیہہ غیر مرئی تصورات یا نظاموں کی مدد سے کرنے کی بجائے ان حقائق کی معرفت کی جاتی ہے جن کو انسان بہ چشم سر دیکھتا ہے اور جن کی بنیاد پر وہ علت ومعلول جیسے سائنسی قوانین وضع کرتا ہے۔ سائنسی طریقے کے اس نئے تصور نے ایک طرف مابعد الطبعیاتی نظاموں کی بے وقعتی کا پول کھول دیا اور دوسری طرف مذہب کی ضرورت کو اس طرح ختم کر دیا کہ اب انسان کو ان بنیادی سوالوں کا، جن کا ہم نے اوپر تذکرہ کیا ہے، جواب دینے کے لیے کسی مافوق الفطرت ہستی کے اقرار کی حاجت نہیں ہے۔

اگر تاریخ فکر انسانی کے متعلق یہ مفروضہ صحیح ہے تو عصر حاضر کے انسان کو

مذہب کی ضرورت کے تسلیم کرنے میں بجا طور پر تامل ہو سکتا ہے۔ لیکن، کیا یہ مفروضہ صحیح ہے؟ اولاً تو تاریخ فکر انسانی کا ایک سرسری مطالعہ ہی اس مفروضے کی صحت کے بارے میں شکوک پیدا کر دیتا ہے۔ انسانی فکر کا تاریخی ارتقا اس طرح لگے بندھے ادوار میں منقسم نہیں معلوم ہوتا جس طرح کومت کا یہ اصول پیش کرتا ہے۔ فکر انسانی کے ارتقا کا عمل اس طرح یک رخا نہیں ہے، بلکہ یہ ایک نہایت پیچیدہ عمل ہے۔ اس عمل میں مذہب، فلسفہ اور سائنس، تاریخی اسٹیج پر یکے بعد دیگرے اس طرح نہیں آتے کہ دوسرے کے آنے سے پہلا رخصت ہو جائے۔ مذہب، فلسفہ اور سائنس تینوں اپنے اپنے زمانے کے لحاظ سے بیک وقت ارتقا پذیر رہے ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے رہے ہیں۔ اثر اندازی کی صورت بعض اوقات تعاون کی شکل اختیار کرتی رہی ہے اور بعض اوقات پیکار کی۔ فلسفیانہ نظاموں کے دور میں، جس کو کومت تاریخ فکر انسانی کا دوسرا دور قرار دیتا ہے، فلسفہ نے مذہب کے لیے عقلی بنیادوں پر دفاعی نظام تیار کیے۔ اس لیے نہیں کہ وہ مذہب کی جگہ لے لیں بلکہ اس لیے کہ مذہب کو قبول کرنے میں عقل حارج نہ ہو۔ بعض لوگ غلط فہمی کی وجہ سے فلسفیانہ نظاموں کو مذہب کا بدل قرار دیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ فلسفہ نے جو جوابات فراہم کیے ہیں وہی اس سے قبل مذہب نے دیے تھے، یا آج کل سائنس وہی کام سرانجام دے رہی ہے جو کسی زمانے میں فلسفہ نے کرنے کی کوشش کی۔ مذہب، فلسفہ اور سائنس کے متعلق یہ غلط فہمی، جس کا ایک نتیجہ کومت کا مندرجۂ بالا مفروضہ ہے، ایک بنیادی قسم کے غلط مبحث سے پیدا ہوتی ہے جس کے دو پہلو ہیں، اول یہ کہ مذہب، فلسفہ اور سائنس تینوں ایک ہی قسم کے بنیادی سوالوں کے جواب میں پیدا ہوتے ہیں اور ثانیاً مذہب، فلسفہ اور سائنس تینوں ایک ہی قسم کے جواب فراہم کرتے ہیں۔

مذہبی ،فلسفیانہ اور سائنسی سوالات کو ایک ہی قسم کے سوالات سمجھنے کا رجحان عام ہے اور کیا خاص اور کیا عام سب ہی اس غلط فہمی کا شکار ہیں۔ علمائے مذہب، اور سائنس دان خاص طور پر اور فلسفی عام طور پر، سوائے معدودے چند ہستیوں کے، سائنسی، مذہبی اور فلسفیانہ سوالات کو ایک دوسرے میں ملا دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ،اور مذہبی، سائنسی اور فلسفیانہ جوابات کو یا تو محض پیرایہ بیان کا اختلاف سمجھتے ہیں یا یہ سمجھتے ہیں کہ فلسفہ اور مذہب کلّی جواب فراہم کرتے ہیں اور سائنس جزئی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دریافت کرے کہ ''پانی کیسے بنا؟'' اور اس کا جواب دیا جائے کہ ''پانی خدا نے بنایا ہے'' تو یہ جواب اس سوال کے ایک خاص معنی کا جواب ہے جو دوسرے معنوں سے، جس کا جواب یہ ہے کہ ''پانی ہائڈروجن اور آکسیجن کے امتزاج کا نام ہے'' قطعاً ممیّز ہے۔ سوال کا ابہام، سوال کی نحوی ترکیب اور الفاظ کے ایک ہونے سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ سوال فی الاصل ایک ہی ہے، صرف اس کے جواب کے دو مختلف پیرائے ہیں۔ فی الحقیقت یہ دو مختلف سوال ہیں جن کے دو مختلف جواب ہیں اور یہ دونوں جواب نہ تو ایک دوسرے کا بدل ہو سکتے ہیں، نہ صرف پیرایۂ بیان میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور نہ ہی ایک جواب جزئی ہے اور دوسرا کلّی۔ سوال کے دونوں معنوں کا منشا مختلف ہے اور دونوں جوابوں سے جو نتائج نکلتے ہیں اور زندگی پر جس طرح اثر انداز ہوتے ہیں وہ بھی مختلف ہیں۔

یہ بحث کہ سوال کے معنوں کا یہ اختلاف سوال کو دو علیحدہ علیحدہ سوال بنا دیتا ہے، یا یہ صرف جواب کے پیرایۂ بیان کا اختلاف ہے محض لفظی بحث نہیں بلکہ ایک بنیادی مسئلہ ہے۔ اس کی اہمیت اس سے واضح ہے کہ اسی ابہام کے نتیجے میں کومت نے مذہب کے جواز کو چیلنج کیا اور اسی کے نتیجے میں سائنس داں مذہب کی

''ضرورت'' کے انکاری بن گئے۔

دوسری غلطی، یعنی مذہبی، سائنسی اور فلسفیانہ جوابوں میں صرف پیرایہء بیان کا مختلف ہونا یا ایک کا جزئی ہونا اور دوسرے کا کلّی ہونا، پہلی غلطی کا لازمی نتیجہ ہے۔ آگسٹ کومت کا مفروضہ اسی غلطی پر مبنی ہے وہ سمجھتا ہے کہ فلسفہ، مذہب کا اور سائنس، فلسفہ کا بدل ہوسکتی ہے اور وہ اس لیے کہ، مثلاً وجود خدا کے بارے میں مذہب، مابعدالطبعیات اور سائنس جو کچھ کہتے ہیں وہ ایک ہی قسم کی باتیں ہیں جو مختلف انداز میں کہی گئی ہیں۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ مثال کے طور پر فلسفہ کو لیجئے۔ خدا کے وجود کے بارے میں فلسفہ میں دلیلوں کی کمی نہیں، اور ایسے فلسفی بہت کم ہیں، جو خدا کے وجود کے منکر ہوں۔ مگر کس خدا کے؟ آئنسٹائن سے کسی نے ایک مرتبہ دریافت کیا کہ کیا وہ خدا پر ایمان رکھتا ہے اس نے جواب دیا کہ ہاں، لیکن اسپنوزا کے خدا پر۔ اور اسپنوزا کے متعلق یہ کسی کو معلوم نہیں کہ یہودیوں نے اس کو دھریت کے الزام میں مرتد قرار دے دیا تھا۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مذہب، فلسفہ اور سائنس جس خدا کے بارے میں لب کشائی کرتے ہیں اس میں صرف لفظ خدا ہی مشترک ہوتا ہے۔ وہ شے جس کو یہ تینوں ایک ہی نام سے موسوم کرتے ہیں اپنی صفات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے اتنی مختلف ہوتی ہے کہ اس کو وہی خدا سمجھنا جو مذہب کا خدا ہے۔ محل نظر معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ اور سائنس نے خدا کے مذہبی تصور سے بحث کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں بھی شک نہیں کہ خدا کا تصور فی الاصل فلسفہ اور سائنس دونوں کے پاس مذہب کے راستے سے آیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان دونوں مضامین کے برتاؤ کی نوعیت مذہب سے اس درجہ مختلف ہے کہ نتیجتاً مذہبی تصورات ان کے ہاتھوں قلب ماہیت کر کے فلسفیانہ یا سائنسی تصورات بن جاتے ہیں۔ اس قلب ماہیت کے بعد یہ کہنا کہ خدا کا فلسفیانہ

تصور وہی کام سرانجام دے سکتا ہے جو اس سے قبل مذہب دیتا تھا، یا یہ کہنا کہ قانون علت العلل اب وہ منشا پورا کرسکتا ہے جو نظام فلسفہ کرتا تھا، مذہبی، فلسفیانہ اور سائنسی حقائق سے چشم پوشی کرنا ہے۔

مثال کے طور پر جولین ہکسلے کے اس بیان کو لیجئے:

''نیوٹن نے دکھادیا ہے کہ کوئی خدا نہیں ہے، جو سیاروں کی گردش پر حکومت کرتا ہو۔ لاپلاس نے اپنے مشہور نظریے سے اس بات کی تصدیق کردی ہے کہ فلکی نظام کو خدائی مفروضے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ڈارون اور پاسچر نے یہی کام حیاتیات کے میدان میں کیا ہے اور موجودہ صدی میں علم النفس کی ترقی اور تاریخی معلومات کے اضافے نے خدا کو اس مفروضہ مقام سے ہٹادیا ہے کہ وہ انسانی زندگی اور تاریخ کو کنٹرول کرنے والا ہے''۔(۱)

ذرا اس عبارت پر غور کیجئے کہ جس خلط مبحث کا ہم نے اوپر تذکرہ کیا ہے وہ اس ادّعا میں پوری طرح جلوہ گر ہے۔ پس منظر میں مذہبی اور سائنسی مسائل ایک دوسرے میں الجھے ہوئے ہیں۔ اس بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سائنس کی ابتدا مذہب سے ہوتی ہے۔ اور مذہبی تصورات، ابتدائی سائنسی تصورات ہیں جن کو نئے مشاہدوں اور تحقیقات نے اس طرح باطل ثابت کردیا ہے جس طرح کوپرنیکس نے بطلیموس کی فلکیات کو یا آئنسٹائن کے نظریہ اضافیت نے نیوٹن کے قوانین حرکت کو۔ ہکسلے کے نزدیک گویا خدائی مفروضہ صرف فلکی نظام کو سمجھنے کے لیے اختراع کیا گیا تھا، یا اس کی حیثیت ''قوت'' کے ایک تصور سے، جو سیاروں کی گردش کے پیچھے کارفرما ہو، زیادہ نہ تھی۔ بے شک اگر خدا قرون اولیٰ کا ایک سائنسی تصور تھا تو ہکسلے کا یہ کہنا بجا ہے کہ ''نیوٹن نے دکھادیا ہے کہ کوئی خدا نہیں ہے''۔ لیکن مذاہب جس خدا پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتے ہیں وہ محض کائناتی نظام کے پیچھے کارفرما ''قوت'' کے

تصور سے قطعاً مختلف ہے۔ کیا اس خدا کے متعلق بھی نیوٹن نے کوئی ایسی شہادت پیش کی ہے جو یہ "دکھلا دے" کہ یہ خدا بھی نہیں ہے؟ یا خود سائنس اس خدا کے بارے میں کوئی حکم لگا سکتی ہے؟

سائنس کیا ہے اور اس کے حدود کار کیا ہیں؟ مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ سائنس کے حدود کار ان سوالوں سے متعین ہوتے ہیں جن کے جواب دینے کا سائنس دعوی کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ جب کوئی یہ دریافت کرتا ہے کہ پانی کیسے بنا؟ اور اس سوال سے اس کی منشا یہ ہوتی ہے کہ جواب دینے والا پانی بننے کے وقوعہ کا تجزیہ کر کے یہ بتلائے کہ جس مرکب کا نام پانی ہے اس کی ترکیب کن عناصر سے ہوئی ہے؟ اور ان عناصر کو باہم ملانے کا طریقہ کیا ہے؟ وغیرہ، تو سوال کا یہ منشا جواب کو واقعات، ان کے مشاہدے اور ان کے درمیان علت و معلول کے رشتوں کی دریافت تک محدود کر دیتا ہے۔ سائنس کا کام فی الحقیقت یہی ہے۔ ان حدوں سے آگے بڑھ کر جب کوئی سائنس داں ان مسائل کے بارے میں کلام کرتا ہے جو واقعات اور ان کی تحلیل و تجزیہ کے علاوہ ہیں تو وہ ایک دوسرے میدان میں قدم رکھتا ہے، جو سائنس کا میدان نہیں ہے اس دوسرے میدان میں اس کے ادعا کی صحت یا عدم صحت سائنسی واقعات سے متعین نہیں کی جاسکتی۔ دوسرے الفاظ میں سائنس جو کچھ "ہے" اس کا تجزیہ و تحلیل کر سکتی ہے۔ اس کا مدار ان معلومات پر ہے جو انسان کے حواس اس کو فراہم کرتے ہیں اور ان اشیا سے متعلق ہے جو اس کے بالواسطہ یا بلاواسطہ مشاہدے میں آتی ہیں۔ مذہب کے بنیادی حقائق مثلاً خدا، آخرت، نبوت، سائنس کے دائرہ کار سے باہر ہیں۔ اور سائنس خود اپنی شہادت کے زور پر ان کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگا سکتی۔ مثلاً محض اس علم کی بنیاد پر کہ ستاروں کی گردش ایک قانون کی پابند ہے، یا اس کائنات میں مختلف اشیاء ایک

خاص ارتقائی ترتیب میں پائی جاتی ہیں، یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ خدا کا وجود باطل ہے، یا حیات بعد موت ناممکن ہے۔ سائنس جو کچھ بتاتی ہے، یا بتا سکتی ہے، وہ حقائق کی کسی قانون کے تحت تشریح ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

سائنس اور مذہب کے تعلق کے بارے میں یہ ایک اصولی بات تھی۔ لیکن یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ مان لینے کے بعد کہ سائنس کا دائرہ کار مشاہدے اور حسی تجربے تک محدود ہے ہم ان باتوں کی کیا توجیہہ پیش کریں گے جو اسی حسی تجربے سے چند ایسے حقائق کے خلاف ثابت ہوتی ہیں (یا ہو سکتی ہیں) جن کا مذہب مدعی رہا ہے۔ یہ شبہ اس وجہ سے اور قوی ہو جاتا ہے کہ مذہبی کتابوں میں بعض باتیں خود کائنات اور اس دنیا کے واقعات سے متعلق ملتی ہیں جن کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ سائنس کی رو سے خلاف واقعہ ہیں۔ چونکہ یہ باتیں مشاہداتی حقائق سے متعلق ہیں اس لیے ان کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ سائنس کے دائرہ کار سے باہر ہیں قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا۔ مثال کے طور پر فرض کر لیجئے کہ کسی مذہبی کتاب میں اس کائنات کے متعلق یہ بیان موجود ہے کہ زمین ساکن ہے اور اس نظام شمسی کے مرکز میں واقع ہے، لیکن سائنسی معلومات اس کے خلاف ہیں، تو ظاہراً اس مذہبی کتاب میں لکھا ہوا یہ ایک بیان تو باطل ہو گیا۔ اب اگر مذہبی کتابیں وحی الٰہی ہیں اور اس وحی میں سے ایک حصہ خلاف واقعہ ہے تو کتاب کے باقی حصوں کے متعلق انسان کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے یہ بھی غلط ہوں۔ مزید اس سے یہ وہم بھی پیدا ہوتا ہے کہ جس خدا کو عالم الغیب کہا جاتا ہے وہ واقعتاً ایسا نہیں ہے۔ دونوں صورتوں میں ایمان کی بنیاد ہل جاتی ہے، مذہب کے برحق ہونے کا تصور ماند پڑ جاتا ہے اور ان چند ہی باتوں کی وجہ سے انسان مذہب کو تسلیم کرنے سے انکار پر آمادہ ہو جاتا ہے۔

مذہب پر اس قسم کے اعتراضات کی ایک تاریخ ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جن باتوں پر اب تک سائنس نے اعتراض کیا ہے وہ ہر مذہب میں مشترک ہوں۔ یہ ایک المیہ ہے کہ قرون وسطی میں یہودی اور عیسائی علما نے بطلیموس کی فلکیات اور ارسطو کی سائنس کو مذہب کا ایک لازمی جز و سمجھ لیا تھا۔ مغرب میں نشاۃ ثانیہ کے بعد سائنسی انقلاب کے ساتھ یہ پرانے سائنسی تصورات منہدم ہوئے تو علمائے مذہب نے ان کو مذہب کے خلاف سائنس کا ایک حربہ متصور کیا اور یہ جانا کہ مذہبی عقائد سائنس کی تحقیقات کی گرمی سے موم کی طرح پگھل جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یورپ میں اس زمانے میں مذہب اور سائنس ایک دوسرے سے برسر پیکار رہے۔ اس صورت حال کے پیدا ہونے کی ذمہ داری زیادہ تو ان علمائے مذہب پر ہے جنہوں نے مذہبی عقائد کی فہرست میں ایک خاص زمانے کی سائنسی معلومات کو بھی شامل کر دیا اور ان کو خدا اور آخرت پر ایمان کی طرح ایمانیت کا ایک لازمی جز و بنا دیا۔ مسلمانوں کی بدقسمتی یہ تھی کہ یہ دور مسلمانوں کے زوال اور مغرب کے عروج اور غلبے کی ابتدا کا زمانہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے پانچویں اور چھٹی صدی میں یونانی تصورات کو جس تخلیقی قوت کے ساتھ قبول کیا تھا وہ اس دور میں سائنسی تصورات کے قبول کرنے میں ناپید تھی۔ مسلمانوں کی اس علمی اور تہذیبی مغلوبیت کا اثر یہ ہوا کہ سائنس اور مذہب کی جنگ کا یہ تصور بعینہٖ مسلمانوں میں بھی در آیا، درآنحالیکہ اسلام کو سائنس سے مقابلے میں وہ مسائل پیش نہیں آئے جو اس سے قبل دوسرے آسمانی مذاہب کو پیش آئے تھے۔

فی الوقت اس بحث سے ہمارا منشا دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اسلام کی برتری ثابت کرنا نہیں ہے اور نہ ہی اس بات کا اظہار مقصود ہے کہ اسلام ہم سے کسی ایسے عقیدے پر ایمان لانے کا مطالبہ نہیں کرتا جو کسی سائنسی حقیقت کے خلاف

ہو۔ ممکن ہے اسلامی تعلیمات میں کوئی شخص اس قسم کی بات لا نکالے جو بظاہر کسی سائنسی تحقیق کے خلاف معلوم ہوتی ہو۔ یہاں ہمیں صرف اس تضاد کی نوعیت سے بحث کرنا ہے جو کسی سائنسی مشاہدے اور کسی مشاہدے سے متعلق کسی مذہبی قول کے مابین پایا جا سکتا ہے۔

فرض کیجئے کہ یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ کسی آسمانی صحیفے میں مذکور ہے کہ "زمین ساکن ہے اور نظام شمسی کا مرکز ہے" (۲) یا کسی خلاف عادت واقعے یا معجزے کا ذکر ہے اور یہ کہ اس صحیفے کے وحی الٰہی ہونے میں بھی شبہے کی کوئی گنجائش موجود نہیں ہے۔ ایسی صورت میں کوپرنیکس کے سائنسی مشاہدے یا قانون علت و معلول اور اس مذہبی بیان میں تطبیق کسی طرح ممکن ہو گی؟ کیا ہم اس صورت میں مذہبی بیان کو خلاف واقعہ یا غلط کہہ سکتے ہیں؟ اس قسم کے سوالوں کے علمائے مذہب نے کئی طرح جواب دیے ہیں مثلاً:

(۱) سائنس انسانی علم ہونے کی وجہ سے غلطی کر سکتی ہے، اس لیے ہر سائنسی مشاہدے میں غلطی کا امکان ہے۔ اس کے برخلاف صحف آسمانی عالم الغیب کی دی ہوئی کتابیں ہیں اور علم الٰہی میں غلطی کا امکان نہیں ہے۔

(۲) سائنس حسّی تجربے اور مشاہدے پر مبنی ہے، اور حسّی تجربے اور مشاہدے میں "یقین" نہیں ہوتا۔ یہ انسان کو زیادہ سے زیادہ ظن و تخمین کی منزل تک لے جاتا ہے، اس لیے ہم کسی سائنسی حقیقت کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ حتمی طور پر صحیح ہے۔

(۳) مذہب اور مذہبی عقائد کا معاملہ ایمان سے متعلق ہے اور ایمان انسان کی ایک داخلی کیفیت کا نام ہے۔ اس داخلی کیفیت کا مدار نہ کسی خارجی واقعے پر ہے اور نہ منطقی دلائل اور ثبوت پر۔ یہ دَین خداوندی ہے، جس کو یہ دولت میسر آ جائے اس

کے لیے دلائل اور مشاہدات بے معنی ہو جاتے ہیں۔

(۴) مذہبی کتابوں کی زبان استعاراتی ہے۔ ان کتابوں میں خرق عادت واقعات یا معجزات یا اسی قبیل کے مشاہدات کے معنی لفظی نہیں ہوتے بلکہ ان سے چند ماورا حقیقتیں مراد ہوتی ہیں جن کا سمجھنا قرآن کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔

اسی قسم کے جواب مختلف مسائل کے ضمن میں تاریخ فکر اسلامی میں موجود ہیں۔ یہ جواب اپنے زمانے اور سیاق کے اعتبار سے لوگوں کو مطمئن کرتے رہے ہیں اور ان میں کسی نہ کسی حد تک حق وصواب بھی موجود ہے۔ لیکن ہر زمانے کے عقلی تقاضے مختلف ہوتے ہیں اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی قسم کا علم کلام ہر زمانے کے لیے موزوں ہو۔ آج کل مذہب پر جس قسم کے اعتراض کیے جاتے ہیں ان کے لیے یہ جواب ناکافی اور غیر اطمینان بخش ہیں۔ موجودہ تعلیم یافتہ انسان محض ''لیطمئن قلبی'' کی خاطر مذہب کے بارے میں سوالات دریافت نہیں کرتا۔ اس کی ذہنی کیفیت ''براہیمی'' نہیں ہے۔ یہ تو مادّی اور مغربی تعلیم کا پیدا کردہ انسان ہے، جو مذہبی تشکیک کا شکار ہے۔ ایسے انسان کی عقل ان جوابات کو قبول کرنے کے لیے مستعد نہیں ہوتی، چاہے وہ بادل ناخواستہ اسلام کا معتقد ہی کیوں نہ ہو۔

اس وقت ان دلائل کے حسن و قبح کا تفصیلی جائزہ مقصود نہیں ہے بلکہ صرف ان وجوہ کی طرف اشارہ کرنا ہے جن کے باعث موجودہ ذہن پر ان کی گرفت ڈھیلی ہوگئی ہے۔ پہلی قسم کے جواب کو لیجئے۔ یہ صرف ان لوگوں کو مطمئن کرسکتا ہے جن کے لیے مذہب کی ضرورت اور جواز کا وہ مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا جس سے عام طور پر آج کا متشکک دوچار ہے۔ یہ جواب اپنی جگہ چاہے ایک حقیقت پر ہی کیوں نہ مبنی ہو، اس کی حیثیت ایک عقیدے کے ادّعا سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ صرف ایسے ذہنوں کو اپیل کرسکتا ہے جن کا اس عقیدے پر ایمان پختہ ہو۔ لیکن جس کسی سائنسی

مشاہدے کی وجہ سے خود خدا کے وجود پر، یا اس کی صفات کے تصورات پر اعتراض کی ضرب پڑے تو اعتراض کرنے والے کا شک یہ کہہ کر رفع نہیں کیا جاسکتا کہ خدا کے علم میں غلطی کا امکان نہیں ہے۔ وہ تو خدا کے بارے میں ہی شکی ہو چکا ہے اور ساتھ ہی اس بات کو تسلیم کرنے سے انکاری ہے کہ اس موقع پر انسان مشاہدے کو چھوڑ کر ایک مذہبی مفروضے کو قبول کرے۔ مثلاً اگر کسی کے پاس ایک طرف تو اس بات کی شہادتیں موجود ہوں کہ زمین اس نظام شمسی کا مرکز نہیں ہے اور متحرک ہے اور دوسری طرف کوئی مذہبی عقیدہ اس کو یہ باور کرا رہا ہو کہ اس کا یہ علم مبنی بر حقیقت نہیں ہے، بلکہ زمین ساکن ہے اور نظام شمسی کا مرکز ہے، تو ایسا شخص کھلے ذہن سے اس مذہبی عقیدہ کو تسلیم نہیں کر سکے گا۔

دوسرا جواب خالص فلسفیانہ ہے۔ ایک معنی میں یہ کہنا درست ہے کہ حسّی تجربہ اور مشاہدہ انسان کو ''اغلبیات'' سے روشناس کراتا ہے اور ''تیقنات'' کا علم نہیں دیتا۔ لیکن ان معنوں میں ''اغلب'' اور ''یقین'' کے ایک خاص سائنسی یا فلسفیانہ معنی ہیں۔ ''اغلبیت'' کا سائنسی تصور ایک ریاضیاتی تصور ہے۔ جس کی رو سے سائنسی علم کو ''اغلب'' کہنے سے منشا یہ ہے کہ کسی سائنسی کلّیے کی صحت کا انحصار ان عوامل کے علم پر ہوتا ہے جن کی بنیاد پر وہ کلّیہ وضع کیا گیا ہے۔ چوں کہ ہم کو تمام عوامل کا علم کلّی طور پر نہیں ہوتا، اس لیے اس کلّیے کو (یا اس مشاہدے کو) اغلب، کہنا زیادہ صحیح ہے۔ ان معنی میں ''اغلبیت'' ایک اضافی قدر ہے۔ اس کا موازنہ اولاً ''تیقن'' کے اس ریاضیاتی تصور سے ہے جس کی رو سے ہمارا کل سائنسی علم ''اغلب'' کہلاتا ہے اور ثانیاً خود کسی سائنسی علم کے داخلی نظام سے ہے۔ اس ثانوی نسبت کی وجہ سے ایک ہی سائنسی مفروضہ ایک نظام میں ''اغلب'' اور دوسرے میں ''یقینی'' ہو سکتا ہے۔ سائنسی علم کو ''اغلب'' کہنے سے بعض اوقات اس کا مقابلہ استخراجی علم سے کرنا مقصود ہوتا

ہے جہاں عقلی قوانین کے تحت چند دیے ہوئے قضیوں سے اخذ کیا ہوا ایک نتیجہ ''یقینی'' کہلاتا ہے جب کہ خود وہ قضیات ''اغلب'' ہو سکتے ہیں۔

یہ موقعہ اس بیان کی تفصیل کا نہیں ہے۔ جو بات اوپر بیان کی گئی ہے اس کا خلاصہ صرف اس قدر ہے کہ سائنسی علم کا ''اغلب'' ہونا ایک خاص معنی رکھتا ہے جسکی بنیاد پر یہ کہنا کہ سائنس ہم کو مذہب کے مقابلے میں صرف ''اغلب'' سے روشناس کراتی ہے قیاس مع الفارق ہے۔ ''اغلبیت'' کے اس تصور کا البتہ ایک دوسرا فلسفیانہ پہلو بھی ہے۔ جو لوگ حسّی مشاہدہ کے ناقابل بھروسہ ہونے کا تصور پیش کرتے ہیں وہ التباسات، خواب اور توہمات کی دنیا سے مثالیں دے کر یہ بتلاتے ہیں کہ خارجی اشیا ہم کو جس طرح سے وہ ہیں اسی طرح نظر نہیں آتیں۔ جھلملاتے ستارے، قوسِ قزح، پانی میں پڑی سیدھی لکڑی جو ٹیڑھی نظر آتی ہے اور اسی قبیل کے دوسرے مشاہدے ان لوگوں کی نظر میں اس بات کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ حسّی علم حقیقت کا غلط نمائندہ ہوتا ہے۔ سائنس جو صرف حسّی مشاہدے کا علم عطا کرتی ہے، پھر کس طرح یہ دعوی کر سکتی ہے کہ اس کا دیا ہوا علم یقینی اور حتمی طور پر صحیح ہے؟

یہ دلیل بجائے خود صحیح نہیں ہے۔ اگر ہمارے حسّی مشاہدے میں بعض باتیں غلط ہوتی ہیں تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ ہمارا حسّی ادراک قابل اعتبار نہیں ہے۔ لیکن اس قسم کی دلیل، جو مدعیان مذہب کی طرف سے دی جاتی ہے، اگر صحیح بھی ہو تو ایک ایسی دو دھاری تلوار ہے جس کی کاٹ تمام علوم انسانی پر پڑتی ہے اور بالآخر کسی بھی علم کے بارے میں چاہے وہ مذہبی علم ہی کیوں نہ ہو، ہمارے پاس یہ کہنے کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا ہے کہ یہ علم یقینی اور حتمی ہے۔ اس باب میں امام غزالی کا ایک بیان نہایت معنی خیز ہے، اگر چہ عام طور پر یہ بیان برعکس معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ امام غزالی، المنقذ من الضلال، میں لکھتے ہیں:

''جب میں نے غور کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ اس قسم کا یقینی علم صرف محسوسات اور بدیہیات کو حاصل ہے، لیکن جب کدوکاوش زیادہ بڑھی تو محسوسات میں بھی شک ہونے لگا۔ مثلاً سایہ بہ ظاہر ساکن نظر آتا ہے لیکن تجربے و مشاہدے سے ثابت ہوا کہ وہ ساکن نہیں، بلکہ آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے۔ محسوسات پر یقین نہ رہا تو بدیہیات پر بھی اعتماد نہیں رہا مثلاً یہ بدیہی ہے کہ دس کا عدد تین کے عدد سے زائد ہے۔ لیکن جب محسوسات کے متعلق عقل نے فیصلہ کر دیا کہ وہ قابل اعتماد نہیں ہیں تو ممکن ہے کہ عقل کے اوپر بھی ایک ایسا درجہ ہو جو فیصلہ کر دے کہ بدیہیات بھی قابل اعتماد نہیں ہیں۔ مثلاً خواب میں انسان جن چیزوں کو دیکھتا ہے ان کو یقینی سمجھتا ہے، لیکن جب بیدار ہوتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی کوئی اصلیت نہیں تھی۔ بعینہ وہ بیداری کی حالت میں جن محسوسات و معقولات کو یقینی سمجھتا ہے ممکن ہے اس کے بعد اس پر ایسی حالت طاری ہو جائے جس سے اس کو معلوم ہو جائے کہ اس کی بیداری بھی ایک خواب تھی جس میں اس نے جن چیزوں پر یقین کیا تھا وہ قابل اعتماد نہ تھیں''۔ (۳)

آپ کو معلوم ہے کہ امام غزالی تشکک کے اس بحرِ ظلمات سے کس طرح نکلے؟ اس دلیل سے نہیں کہ چوں کہ ہمارا علم غیر یقینی ہے، خدا کا علم یقینی ہوگا۔ تشکیک کے اس مرحلے پر پہنچ کر دلائل اور عقل بے کار ہو جاتے ہیں۔ جس شخص نے اس طریق تشکیک کو دلیل کی حیثیت سے استعمال کیا گویا اس نے ہر قسم کی دلیل کی جڑ کاٹ دی، اور ایمان کے معاملے کو افہام و تفہیم کے دائرے سے نکال کر انسانی کیفیات کا تابع بنا دیا۔ اب اگر کسی کی شخصی کیفیت اس کو ایمان لانے پر مجبور کرے گی تو وہ مومن ہو جائے گا۔ ورنہ اس عام تشکیک کا نخچیر، جس کو نہ حسی مشاہدے پر بھروسہ ہو اور نہ عقل پر، وہ اس بات کو کیوں قبول کرنے لگا کہ کوئی شخص خدا کا نبی بھی

ہوسکتا ہے۔ اس کو اس گمان سے کیوں کر نجات مل سکے گی کہ جس کلام کو کلام الٰہی سمجھ کر وہ سن رہا ہے اور جس شخص کو نبی کی ذات کی حیثیت سے اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے اور جس کی صداقت پر اس کی عقل گواہی دے رہی ہے، ممکن ہے وہ سب امر واقعہ نہ ہو بلکہ خواب ہو اور حقیقت سے متغائر ہو۔

امام غزالی کا یہ طرز فکر ہم کو تیسری قسم کے حجاب سے روشناس کراتا ہے جو یہ کہتا ہے کہ مذہبی عقائد کا معاملہ ایمان سے متعلق ہے اور ایمان انسان کی ایک داخلی کیفیت یا وجدان کا نام ہے۔ چونکہ یہ وجدان عقلی یا حسی مقولات کا متحمل نہیں ہوتا، اس لیے مذہبی حقائق کی تفہیم میں عقل اور حس دونوں بے کار ہیں۔ البتہ نفسیاتی طریقوں سے اکثر انسانوں میں یہ استعداد پیدا کی جاسکتی ہے کہ وہ اس وجدان کے حامل بن سکیں بشرطیکہ وہ پوری سپردگی کے ساتھ اس کیفیت کے حصول کے لیے آمادہ ہوں۔

ظاہر ہے کہ اس حقیقت سے تو کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ اکثر انسانوں میں اس قسم کی کیفیت یا وجدان کا پیدا ہونا ممکن ہے۔ لیکن اس وجدان کے پیدا ہونے سے پہلے اور اس کے پیدا ہونے کے بعد کا مسئلہ سراسر عقلی ہے اور افہام و تفہیم پر منحصر ہے۔ وجدان کے پیدا ہونے سے قبل اس طرح کہ جب تک مذہب اور مذہبی طرز فکر کی قدر و قیمت کا اندازہ انسان کو نہ ہو وہ اس سپردگی کے لیے تیار نہ ہوگا جس کا مطالبہ یہ طریق کار کرتا ہے۔ پھر اس وجدان کے حصول کے بعد تو معاملہ سراسر افہام و تفہیم کا ہی رہ جاتا ہے اس لیے کہ یہ وجدان فی نفسہٖ دوسرے تک منتقل نہیں ہوسکتا، البتہ اس وجدان کی معرفت جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی تبلیغ ممکن ہوسکتی ہے۔ اور اس علم کی تبلیغ حسی اور عقلی مقولات پر منحصر ہے۔ اگر وجدان ہی کافی ہوتا تو انبیائے کرام کو تبلیغ کا حکم نہ ملتا (اس لیے کہ تبلیغ وجدان کی نہیں کسی پیغام کی ہوتی ہے) اور نہ ہی

خدا اپنے بندوں سے تعقل اور تفکر کا مطالبہ کرتا۔

اس طرز فکر میں کہ ایمان کا معاملہ وجدان سے متعلق ہے دراصل دو باتیں، ایک دوسرے میں مدغم ہیں۔ ایک یہ کہ ایمان لانے کا عمل عقل یا علم پر منحصر نہیں ہے بلکہ یہ ایک وجدانی کیفیت کا نام ہے اور یہ وجدانی کیفیت علم کے باوجود ناپید ہو سکتی ہے۔ دوسرے یہ کہ مذہبی حقائق کا ادراک اور تفہیم عقل کے ذریعے ممکن نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ایمان ایک کیفیت کا نام ہے جو علم کے باوجود مفقود ہو سکتی ہے لیکن محض کسی کیفیت کے موجود ہونے سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ یہ کیفیت کس شے سے متعلق ہے۔ خدا پر ایمان کی کیفیت کا موجود ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ انسان کو علم ہو کہ یہ ایمانی کیفیت ایسی ذات سے متعلق ہے جو وجود کا حقیقی منبع ہے۔ یہ علم محض کیفیت عطا نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے کیفیت سے آزاد ذرائع علم کا ہونا ضروری ہے۔ اس وجہ سے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ مذہبی حقائق کا معاملہ ایمان سے متعلق ہے۔ اس لیے کہ ایمان ان حقائق کی نوعیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ البتہ ان کو انسانی زندگی میں جاری وساری کرنے میں مدد ضرور دے سکتا ہے۔

جہاں تک مذہبی حقائق کے ادراک اور تفہیم سے بالا ہونے اور ان معاملات میں عقل کی بے چارگی کا مسئلہ ہے تو یہ بات اس لیے درست نہیں ہو سکتی کہ اگر انسان کی سمجھ سے کوئی شے اس طرح ماورا ہے کہ اس کے متعلق انسان کوئی عقلی گفتگو نہیں کر سکتا تو اس پر ایمان لانے کا مطالبہ تکلیف مالا یطاق ہے۔ یہ بات اسلامی تعلیمات کے پس منظر میں اس لیے بھی درست نہیں ہو سکتی کہ اسلام اکثر آفاق و انفس کی شہادتوں کو دلیل کی حیثیت سے پیش کرتا ہے اور انسانی عقل سے مطالبہ کرتا ہے کہ ان دلائل کی بنا پر وہ مذہبی حقائق، مثلاً وجود باری تعالیٰ اور یوم آخرت کا اقرار کرے۔

مسئلے کا چوتھا حل یہ نقطہ نظر پیش کرتا ہے کہ قرآن کی زبان استعاراتی ہے اور جہاں کہیں قرآن میں بظاہر خلاف واقعہ یا خلاف عقل باتیں معلوم ہوتی ہیں وہاں پر ان الفاظ کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوتے، بلکہ ان کے پس پردہ ایک دوسرے معنی ہوتے ہیں جنکو بنظر غائر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ظاہری اور باطنی معنی کی اس ثنویت کی ایک لمبی تفصیل ہے جو مذہب کی نیچرل (یا فطری) تعبیرات سے لے کر مذہب کے متصوفانہ اسرار ورموز تک وسیع ہے۔ مسئلے کے اس حل میں خرابی کی کئی صورتیں پوشیدہ ہیں۔ اس طرح ایک طرف تو مذہب ایک چیستان بن جاتا ہے اور دوسری طرف تعبیرات کی ایسی کھلی چھٹی ملتی ہے کہ انسان کا طبّاع ذہن کسی آیت کا اپنے میلان کے مطابق جو چاہے مطلب حاصل کرسکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے دینی کتابوں میں مبینہ خلاف واقعہ باتوں کی موجودگی سے عاجز ہو کہ استعارات اور تعبیرات کی دنیا میں پناہ لینے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ دنیا اتنی وسیع ہے کہ اس میں دین کی بنیادی حقیقتیں بالآخر استعاراتی بن جاتی ہیں۔ ایسے موقع پر خدا، آخرت، وحی غرض کون سی ایسی حقیقت ہے جو استعارات کا روپ نہیں دھار سکتی۔

میرا منشا یہ نہیں ہے کہ قرآن میں کسی جگہ بھی استعاراتی انداز سے گفتگو نہیں کی گئی ہے، یا کسی جگہ تعبیر کی گنجائش موجود نہیں ہے اور ہر جگہ الفاظ کے ظاہری معنی ہی اصل معنی ہیں۔ میرا منشا صرف اس قدر ہے کہ استعاراتی تصور فکر اسلامی کی تاریخ میں جہاں بھی استعمال ہوا ہے اس آزاد روی سے استعمال ہوا ہے کہ اس سے تعبیرات کے اختلاف کا ایک ایسا دروازہ کھل سکتا ہے جس کا بند کرنا ناممکن ہے۔ اور نتیجتاً ایسی بعید از قیاس تعبیرات پیدا ہوسکتی ہیں جو انسانی ذہن کی جدت طرازی پر تو دلالت کرتی ہوں، لیکن جن کی وجہ سے قرآن کا منشا الفاظ کے گورکھ دھندوں میں گم

ہو جائے۔ خاص طور پر تعبیرات کا یہ عمل جب کسی ایسی آیت کے متعلق ہو جس میں بہ ظاہر کسی امر واقعہ کے خلاف کوئی بات موجود نہ ہو تو یہ زبان و بیان کے ساتھ کھلی زیادتی کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور یہ گمان ہونے لگتا ہے کو گویا خدا اپنے منشا کے اظہار پر قادر نہیں ہے۔ ایک شک کو رفع کرنے کا یہ طریقہ اس طرح ایک دوسرے شک کا پیش خیمہ بن جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر آج کے سائنسی فکر سے متاثر ذہن کے لیے مسئلے کے حل کے یہ چاروں انداز غیر تسلی بخش ہیں تو پھر اس مسئلے کا تسلی بخش حل کیا ہو سکتا ہے؟ آپ کو یاد ہوگا کہ مسئلہ اس قسم کا تھا کہ فرض کر لیجیے کہ کسی الہامی کتاب میں واضح طور پر بیان ہے کہ زمین ساکن ہے اور آفتاب اس کے گرد، گردش کر رہا ہے اور اگر فہم انسانی ان چاروں روایتی طریقوں سے اس بیان کا کوئی جواز پیش نہیں کر سکتی تو پھر کیا اس کے انکار کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ یا یہ کہ انسان کو عقل سلیم اور مذہب کے مابین تناقض کو تسلیم کر لینا چاہیے اور مسئلے کے حل کی کوشش سے ہاتھ اٹھا لینا چاہیے؟

دراصل اس مسئلے کے حل کی متذکرہ بالا کوششوں میں وہی خلط مبحث موجود ہے جس کا ہم نے اوپر تذکرہ کیا ہے۔ ان میں ایک بنیادی قسم کی بات سے صرف نظر کیا گیا ہے اور نتیجتاً ایک غلط قسم کے سوال کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ ایک پیش پا افتادہ سی بات ہے کہ الہامی کتابیں بنیادی طور پر انسانوں کی ہدایت کے لیے نازل کی گئی ہیں۔ لیکن یہ بات اپنے عواقب کے اعتبار سے بہت اہم اور معنی خیز ہے۔ مثلاً اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ ہدایت کے ضمن میں اگر کسی فطری واقعے کی طرف کوئی اشارہ کیا گیا ہے تو اس سے کسی سائنسی حقیقت کا اظہار مقصود نہیں بلکہ ایک معروف حسی مشاہدے کو ایک بالکل دوسری قسم کی حقیقت کے لیے دلیل کے طور پر

پیش کرنا ہے۔ ایک لحاظ سے اس قسم کا استدلال صوری استدلال سے مشابہ ہے جہاں اشارات کی تبدیلی استدلال پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ رہے حسّی مشاہدے تو الہام کا موضوع ان کی صحت یا عدم صحت سے بحث کرنا نہیں ہے اس لیے کہ ان کے استعمال کی نوعیت عموماً یہ ہوتی ہے کہ ان سے مخاطب میں انفس و آفاق کی آیات کو ایک خاص نقطہ نظر سے دیکھنے کا شعور بیدار کرنا اور ایک خاص ذہنی کیفیت کا پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی سائنسی مفروضے کے حق میں یا اس کے خلاف الہامی کتابوں میں ثبوت کو تلاش کرنا ایک بنیادی قسم کی غلطی ہے۔ البتہ یہی حسّی مشاہدے اگر کسی سائنسی کتاب میں موجود ہوں تو اس مشاہدے کی صحت یا عدم صحت ایک طرف تو ان نتائج، مقاصد یا دلائل پر اثر انداز ہوسکتی ہے جن کے لیے یہ مشاہدہ استعمال کیا گیا ہے اور دوسری طرف اس قسم کے مشاہدات کی عدم صحت کا ثبوت شاہد کی علمی غلطی کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔

یہاں ایک شبہ یہ پیدا ہوسکتا ہے کہ بالفرض آزاد علمی ذرائع سے الہامی کتابوں میں بیان کردہ کسی حسّی واقعے کی خدانخواستہ غلطی بھی ثابت ہو جائے تو کیا اس سے خدا کے عالم الغیب ہونے کے تصور پر کوئی حرف آتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ الہامی کتابیں صرف ان باتوں کو اپنے استدلال میں استعمال کرتی ہیں جو اس زمانے کے علم کے مطابق ہوں اور ایک معروف حقیقت کی حیثیت سے تسلیم شدہ ہوں۔ اگر ایسا نہ ہو تو مخاطب کا ذہن استدلال کے اصل منشا سے ہٹ کر ایک ایسی بات کی طرف متوجہ ہو جائے گا جس کی صحت یا عدم صحت اس استدلال سے غیر متعلق ہے۔ اگر نمرود کے دربار میں حضرت ابراہیم کا مطالبہ یہ ہوتا کہ ”میرا خدا تو زمین کو سورج کے گرد گھماتا ہے، تو ذرا سورج کو زمین کے گرد گھما کر دکھا“ تو یہ خطاب آج کل بامعنی ہونے کے باوجود اس زمانے میں بے معنی ہوتا۔ آج کل بھی اس انداز

گفتگو کی معنویت ان ہی لوگوں پر منکشف ہوگی جو سورج کے زمین کے گرد گھومنے اور سورج کے مشرق سے نکلنے کے سائنسی فرق سے باخبر ہوں۔ اور یہ کس کو معلوم نہیں کہ الہامی ہدایت کے مخاطب صرف وہی لوگ نہیں ہوتے جو ایک خاص علمی سطح تک ترقی کر چکے ہوں بلکہ خاص و عام سب ہوتے ہیں اس کے برخلاف حضرت ابراہیم کا استدلال کہ ''خدا تو سورج کو مشرق سے لاتا ہے، تو اس کو مغرب سے لے آ'' جس طرح اس زمانے میں بامعنی تھا اسی طرح سائنسی تحقیقات کے علی الرغم آج کل بھی بامعنی ہے۔ موجودہ دور میں اگر کوئی یہ کہے کہ ''خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ہے'' اور اس کا یہ جواب دیا جائے کہ ''مگر سورج تو کسی طرف سے نہیں نکلتا صرف زمین اس کے گرد گھومتی ہے''، تو یہ جواب اس بیان کے اس مفہوم سے جس کا اظہار قائل کرنا چاہتا ہے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ یہاں مسئلہ یہ نہیں ہے کہ زمین اور سورج میں کون ساکن ہے اور کون رواں بلکہ یہ ہے کہ آیا کارخانہ قدرت کے پیچھے کوئی خدائی قوت کارفرما ہے یا نہیں اور اس مسئلے سے سورج اور زمین کی فی نفسہٖ حرکت غیر متعلق ہے۔

عصر حاضر میں اسلامی تفہیم

تیزی سے بدلتے ہوئے انسانی تصوّرات کے پیش نظر، اکیسویں صدی میں اسلام کی تفہیم (understanding) کس طرح ہوگی؟ یہ بات جاننے کے لیے ہم کو اجمالاً اسلام کی تاریخی تفہیم اور کسی قدر تفصیلاً بیسویں صدی میں اسلام کی تفہیم کے طریقوں سے آگاہی حاصل کرنا ہوگی۔ اسلام کی تاریخی تفہیم کے لیے تو عالمی حوالہ ضروری ہے لیکن بیسویں صدی میں اس امر پر گفتگو کے لیے برصغیر ہندو پاکستان کا حوالہ ہمارے لیے کافی ہوگا، اس لیے کہ وہ برمحل بھی ہے اور اس میں اسلام کی تفہیم کے وہ تمام پیراڈائم (paradigm) مل جاتے ہیں جو آج بھی عالمی طور پر پائے جاتے ہیں۔

اسلام کی کسی بھی تفہیم سے پہلے یہ بات سامنے رکھنی چاہیے کہ اسلام اپنے ماننے والوں کے لیے ہدایت (guidance) پر مشتمل ہے اور پیغمبروں کی دعوت کا بنیادی مقصد ہی اپنی قوم کو ہدایت دینا ہوتا ہے۔ ولکل قوم ھاد (ق:۱۲:۷) یہ

ہدایت کسی خاص علم یا فن سے متعلق نہیں ہوتی بلکہ ایک خاص زمانہ میں اور خاص حالات کے تناظر میں، ایک بہتر اور اعلی اخلاقی زندگی کے لیے مجموعی ہدایت پر مشتمل ہوتی ہے۔ روزمرہ کی زندگی سے متعلق ہدایتیں، وہ تمام قوانین جو انسانی زندگی کو منضبط کرتے ہیں وہ قاعدے اور ضابطے جو اجتماعی زندگی بسر کرنے کے لیے ضروری ہوتے ہیں، وقتی حالات، قوموں کی نفسیات اور تاریخی عوامل کو سامنے رکھ کر کر دیئے جاتے ہیں اور اپنے ماننے والوں سے کسی ایسی بات پر ایمان لانے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا جو اس وقت کے مجموعی علم سے کلّی طور پر متضاد ہو، یا جس کی تفہیم کے لیے اس وقت کے معاشرے میں کوئی ممکن علمی طریقہ موجود نہ ہو۔ وقتی سائنسی حقائق، عمومی اعتقادات، وہ لوک کہانیاں جو لوگوں میں مقبول ہیں، وہ تاریخی علم جو اس وقت پایا جاتا ہے، اگر پیغمبروں کی ہدایت اور ان کے مقاصد سے متصادم نہ ہو تو وہ اگر چہ وقتی طور پر قابل تسلیم ہوتے ہیں، لیکن ہدایت کا لازمی جز نہیں ہوتے اور نہ ہی ان پر ابدی حقائق کی طرح ایمان لانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ بات کہ روشنی لہروں کا مجموعہ ہے یا ذرّات کا؟ یا یہ کہ انسان چاند پر پہنچ سکتا ہے یا نہیں؟ یا یہ کہ مادّی عالم چند بنیادی عناصر کا مجموعہ ہے، یہ امور کسی مذہب کی ہدایت سے براہ راست متعلق نہیں ہیں۔ ایسے علوم کے متعلق، اگر کوئی بیانات مذہبی کتابون، یا قرآن کریم میں ملتے ہیں تو ان کی حیثیت اس وقت کے مجموعہ علم کے سیاق (context) میں مثالوں کی ہوتی ہے، یا دلیل کے کسی جز کی۔ (۱)

شاہ ولی اللہ نے ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں ایک باب اس بیان میں باندھا ہے کہ اقوام میں مختلف شرائع کے نزول کے اسباب کیا ہیں۔ (۲) اس موضوع پر لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: ''انبیاء کا بڑا مقصد یہ ہوا کرتا ہے کہ ان تدابیر کی اصلاح ہو جو لوگوں میں دائر و سائر رہا کرتی ہیں۔ لوگوں کے کسی مخالف طبع امر سے کبھی تجاوز نہیں

کیا جاتا الا ماشاء اللہ اور اسی بنا پر نسخ کا ہونا صحیح ہے۔ نسخ کی مثال بالکل ایسی ہے کہ جیسے کوئی طبیب اس امر کا قصد کرے کہ سب حالتوں میں مزاج اعتدال پر محفوظ رہے اسی واسطے شخصوں اور زمانے کا ہمرنگ نہ ہونے سے اس طبیب کے احکام ایک ڈھنگ کے نہیں ہو سکتے''۔(۳)

حضرت شاہ صاحب نے اپنی ایک دوسری کتاب ''تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء'' میں بھی شرائع کے اختلاف اور تبدیلی کی مابعد الطبعیات سے بحث کی ہے۔ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں: ''منشاء الٰہی کو بروئے کار لانے کے لیے ملاء اعلیٰ کے توسط سے انبیاء علیہم السلام پر علوم نازل ہوتے ہیں۔ یہ علوم ان کی زبان میں ہوتے ہیں اور ان کی عقلوں اور سمجھ کے مطابق ہوتے ہیں''۔(۴) اس مابعد الطبعیاتی نقطہ نظر کا پتہ ہمیں معروف صوفی مفکر شیخ ابن عربی کی ''فصوص الحکم'' میں بھی ملتا ہے۔ شیخ ابن عربی کا کہنا ہے کہ انبیاء انسان کامل کے مختلف نمونے اور صورتیں ہوتے ہیں اور ہر نبی کی زبان اللہ کی معرفت کے کسی ایک پہلو کی ترجمانی کرتی ہے، جو اس نبی کے خیال میں مخصوص تھی۔ اور اس اختصاص کا سرا بھی عالم ظاہر میں نہیں بلکہ ملاء اعلی میں ملتا ہے۔ جس کی تجلی کسی خاص زمان و مکان میں ایک خاص انداز سے ہوتی ہے۔

کسی ایک زمانہ میں بھی، کسی حکم، یا بیان کی تفہیم کے مختلف طریقے ممکن ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے حضرت ایوب کا واقعہ بیان کیا ہے کہ انھوں نے منّت مانی تھی کہ وہ اپنے بیوی کو سو درّے ماریں گے۔ لیکن خدا ان کے لیے آسانی پیدا کرتا ہے اور حضرت ایوب اپنی بیوی کو سینکوں کے مٹھے سے مار کر اپنی منت پوری کر لیتے ہیں۔ شاہ صاحب کا کہنا ہے کہ ''اللہ کا اپنے پیارے بندوں کے ساتھ برتاؤ ایسا ہی ہوتا ہے کہ ان سے حدود شریعہ کی ظاہری صورت پر اکتفا کی جاتی ہے اور اصل حقیقت کو چھوڑ

دیا جاتا ہے... اور ان کا تعلق ان شرائع سے ہوتا ہے جو ملاء اعلیٰ کے سینوں میں بنتی ہیں۔ پھر ان شرائع اور احکام کی وجہ سے حرج اور تکلیف نظر آتی ہے... تو اللہ تعالیٰ ان کے درمیان عدل وانصاف سے اسی طرح فیصلہ کرتا ہے کہ شئے کے ایک پہلو کو لیا جاتا ہے اور دوسرے کو چھوڑ دیا جاتا ہے''۔(۵)

یاد رہے کہ صاحب ''فصوص الحکم'' (شیخ ابن عربی) اور شاہ ولی اللہ میں فرق ایک مفکر اور ایک مصلح کا ہے۔ مفکر، اپنی فکر کے منطقی نتائج تک پہنچنا چاہتا ہے اور مصلح مصلحتوں کا خیال رکھتا ہے اور کوئی ایسی بات نہیں کرنا چاہتا جو اس کے خیال میں قوم کے کسی طبقہ، یا فرقہ کے لیے گمراہی کی کوئی دلیل فراہم کردے۔ مصلح اس بات کا بھی خیال رکھتا ہے کہ قوم کا بڑا طبقہ، کم فہمی اور سطحیت کی وجہ سے 'حقائق کماہی' کے بیان کو سمجھنے سے معذور ہوتا ہے، اور ان کے پبلک بیان سے غلط فہمی کا شکار ہوسکتا ہے۔ قدیم مفکرین اور فلسفیوں میں سے بعض نے اسی وجہ سے اپنی کتابوں کے پڑھنے کے بارے میں پابندی لگائی ہے کہ اگر لوگ کچھ ضروری شرائط پوری نہ کرتے ہوں تو ان کا مطالعہ نہ کریں۔ شاہ ولی اللہ، اگرچہ بڑے مفکر بھی ہیں، لیکن ان کا بنیادی مقصد اصلاح قوم ہے۔ اسی لیے ایسا لگتا ہے کہ وہ اپنے بعض دعووں کے منطقی نتائج تک پہنچنے سے گریز کرتے ہیں۔ دوسرے ادیان کی حد تک، وہ شرائع کی زمانی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں، اور ان کی تاریخی تفہیم کے قائل ہیں لیکن اسلام کے بارے میں، ان تمام بیانات کے باوجود جو انہوں نے ''حجتہ اللہ البالغہ'' میں شرائع کی تاریخیت کے بارے میں دیئے ہیں، ان کے منطقی نتائج کو تسلیم نہیں کرتے۔ شاہ ولی اللہ کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ تقلید کے قائل نہیں تھے بلکہ اجتہاد کے بڑے حامی بلکہ اس کے بند دروازوں کو کھولنے والے تھے۔ یہ ایک عمومی غلط فہمی ہے۔ شاہ ولی اللہ مذاہب اربعہ میں اگرچہ فقہ حنفی کو ترجیح دیتے تھے

لیکن اپنے کو ان میں سے کسی ایک کا پابند نہیں سمجھتے تھے۔ (۶) اور مسائل کے استخراج میں اجتہاد مابین (مذاہب اربعہ) کے قائل تھے۔ لیکن وہ مجتہد کے لیے ایسی کڑی شرطیں رکھتے ہیں، جو کسی عالم میں شاذ ہی مل سکیں۔ وہ احادیث ثابتہ کی عقلی تعبیر اور تشریح کے بھی عملاً قائل نہیں معلوم ہوتے، لیکن بعض اوقات بدلے ہوئے حالات میں، ضرورت پڑنے پر وہ دوراز کار تاویلات کا جواز بھی مہیا کر دیتے ہیں، جس طرح حضرت داؤد کے قصے میں انہوں نے کیا۔

اسلام کی تفہیم کا سب سے بہترین طریق کار خود آں حضرت ﷺ اور خلفائے راشدین (رضی اللہ عنہم) کے زمانے میں ملتا ہے۔ آں حضرت ﷺ کے عہد مبارک میں فقہ ایک فن کی طرح مدون نہیں تھی اور نہ اس وقت احکام کے باب میں استدلال کا وہ طریقہ جو بعد میں ایک نحوی اور منطقی نظام کی صورت میں قانون کے ارتقاء میں استعمال ہوا پوری طرح تشکیل پذیر ہوا تھا۔ بعد کے آنے والے زمانوں میں یہی فقہی استدلال کا ایک بے لوچ نظام بن گیا، جس پر ایمان لانا ضروری ہو گیا، اور جس سے انکار کفر کے مترادف قرار پایا۔ اور دین کی وہ بنیادی باتیں اور وہ مقاصد جن کے حصول کے لیے یہ ہدایات دی گئی تھیں، نظروں سے اوجھل ہو گئے۔ (۷)

ابتدائی طریق کار کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس کا مقصد قانونی دفعات کی تدوین نہیں، بلکہ پیش آمدہ مسائل کا حل تھا اور یہ حل بہت صورتوں میں اُن حالات سے اثر پذیر ہوتا تھا جو کسی موقع محل میں پائے جاتے تھے۔ اگرچہ بعد کے آنے والے فقہا نے بھی مواقع کی مناسبت اور مصلحتوں کو سامنے رکھ کر اصول اور احکام کا استخراج کیا اور بے شبہ یہ کام ان کو کرنا چاہیے تھا، لیکن جو کام نہیں ہونا چاہیے تھا وہ یہ تھا کہ علماء اور فقہا نے متقدمین کے کام کو حکم قطعی اور سند سمجھ کر متاخرین کے

لیے صرف اس استخراج کا دروازہ کھلا چھوڑ دیا جو صغریٰ، کبریٰ کو مطلق سمجھ کر ارسطو کی منطق کے مطابق صرف نتائج اخذ کرسکتا تھا۔ اس عمل میں قضیہ کبریٰ کی کوئی نئی تفہیم (understanding) ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہوگئی۔

خلفائے راشدین کے عہد میں بالعموم قرآن وسنت کی تعبیر اور تطبیق میں ایک تخلیقی عمل کارفرما رہا اور اس کا ثبوت وہ مشہور فیصلے ہیں جو اولیات عمر کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ یہ طریق کار دراصل اس تاریخی تفہیم کے فلسفہ پر مبنی تھا، جو تہذیبوں، احکام اور قوانین کی تعبیر کے لیے کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ اور جس کے بغیر تاریخی احوال اور واقعات کی تفہیم ممکن نہیں ہے۔ اب سے دو ہزار برس قبل کے واقعات، احکامات، رواج اور رسوم کو جاننے کے لیے آج کے تصوّراتی سانچے استعمال نہیں کیے جاسکتے۔ ان کی صحیح تفہیم اس طرح ممکن ہے کہ ہم خود ذہناً اب سے دو ہزار سال قبل کے معاشرہ میں سانس لیتا محسوس کریں اور وہ تاریخی احساس پیدا کریں جو ہمارے سامنے ان حکمتوں کو ایک صحیح تناظر میں واضح کردے. جو ان واقعات اور احکامات کے وقوع میں کارفرما تھیں۔ یہ بات آج کی مختلف تہذیبوں کو سمجھنے کے لیے بھی ضروری ہے۔ ہم چینی، یا مغربی تہذیب کی لِم یا علّت تک اپنے خود ساختہ تصوراتی سانچوں سے نہیں پہنچ سکتے اس کے لیے ہم کو چینی، یا مغربی ذہن سے سوچنا پڑے گا اور ان تہذیبوں کی ہم احساسی (empathy) پیدا کرنا پڑے گی۔ ایک بڑے مفکر کی امتیازی شان یہ ہے کہ وہ اس طریقہ تفہیم پر عمل کرسکتا ہے، اور اس پر ایک قدم آگے بڑھ کر ایک ماورائی تناظر میں اپنی اور غیروں کی تہذیب کا تقابل کرسکتا ہے۔ اس طرح تاریخی عمل کی ایک کلّی تفہیم جنم لیتی ہے ۔ فلسفہ تفسیر (hermaneuntics) کے یہ مسائل اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع نہیں ہیں اس وقت تو اتنا اشارہ کافی ہوگا کہ اگر، مذاہب کی عموماً اور اسلام کی خصوصاً، اور اس

میں بھی اس کے تشریحی حصہ کی بالخصوص تاریخی تفہیم پیدا نہ کی گئی تو اکیسویں صدی میں اسلام کو زندگی کے ایک عالمگیر اور کلّی نظام کی حیثیت سے پیش کرنا ممکن نہ ہوگا۔

اسلامی فکر کی تاریخ میں، اسلام کی تفہیم کے تین واضح پیراڈائم (paradigm) ملتے ہیں جو اجمالاً اسلامی فکر کا احاطہ کرتے ہیں۔ اگر تفصیل میں جائیں تو ان میں بھی ذیلی نقطہ ہائے نظر دریافت کیے جاسکتے ہیں۔ اسی وقت ہم ان تینوں پیراڈائم کا تذکرہ کریں گے۔

۱۔ حکم وطاعت کا پیراڈائم

۲۔ عقلی تسلیم کا پیراڈائم

۳۔ باطنی تسکین کا پیراڈائم

عام طور پر پہلے پیراڈائم کی مثال اشعریت، دوسرے کی اعتزال اور تیسرے کی تصوف سے دی جاتی رہی ہے۔ اور اگر چہ یہ تینوں مدرسہ ہائے فکر ان تین پیراڈائمز کی نمائندگی کر سکتے ہیں لیکن یہ ان پر محیط نہیں ہیں۔ اسی لیے ان کو نئے پیرایوں میں بیان کرنا ضروری سمجھا گیا۔

ان میں پہلا پیراڈائم سب سے اہم اور سب سے زیادہ با اثر رہا ہے۔ اس کا اثر ونفوذ، باقی دو پیراڈائم میں بھی ہوا ہے، وہ یوں کہ مسلمانوں کی کوئی فکری تحریک، خواہ وہ عقلیت پسندی کی تحریک ہو یا تصوف کی، اس کے حلقہ اثر سے کلّیتہ آزاد نہیں ہوسکی ہے۔ ابتدا میں، غالباً یہ سیاسی ضرورت کے تحت پیدا ہوا یا کم از کم سماجی اور سیاسی۔ پہلی صدی میں اسلام کے سرعت سے پھیلنے کی وجہ سے اسلامی ملّت میں داخل ہونے والے اپنے ساتھ اپنی روایات، اپنے رسم ورواج، اپنی پسند، ناپسند اور بعض اوقات زندگی سے متعلق اپنا نقطہ نظر لے کر آئے۔ مرکز اسلام کے پاس ان تمام نومسلموں کی تعلیم وتربیت کے لیے کافی ذرائع اور وسائل مہیا نہیں تھے،

اس لیے ان تمام لوگوں کو متحد اور یکجا رکھنے کے لیے ایک موثر مرکزی نظام کی ضرورت تھی جس کو حکم و طاعت کا پیراڈائم ہی پورا کرسکتا تھا۔ اس پیراڈائم میں خدا، ایک مافوق الفطرت آمر، اور انسان اگر خدا کی الوہیت پر ایمان رکھتا ہو، تو خدا کے حکم کو بے چوں و چرا تسلیم کرنے والا مطیع قرار پاتا ہے۔ یہی ماڈل دنیاوی حکومت کے لیے بھی مناسب اور کارآمد تھا، اس طرح دینی اور دنیوی، دونوں زندگیوں کے لیے یہ پیراڈائم تقویت بہم پہنچاتا تھا۔

اس نقطہ نظر کی رو سے دنیوی امامت ایک انعام ہے۔ خدا جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلت دیتا ہے۔ جس کو چاہتا ہے ملک عطا کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے اس سے بیدخل کردیتا ہے۔ علما اور مصلحین، عام طور پر جب امراء اور سلاطین کو نصیحت نامے لکھتے تھے اور ان کو اپنے فرائض کی یاددہانی کراتے تھے تو ان کا خطاب اسی طرح ہوتا تھا کہ اللہ نے تم کو مملکت عطا کی ہے، یا اللہ نے تم کو انسانی جانوں کا پاسبان بنایا ہے، اگرچہ ان کے مخاطب (سلطان) نے زور و زبردستی سے ہی کیوں نہ امارت، امامت یا حکومت پر قبضہ کرلیا ہو۔ نظام الملک طوسی نے اس مفروضہ پر اسلامی سیاسی فلسفہ کی ایک عمارت کھڑی کردی، جو کہتا ہے کہ حکمرانوں کو اللہ مقرر کرتا ہے اور اللہ ہی ان کو بیدخل کرتا ہے۔ اگر لوگ اچھے ہوتے ہیں اور احکام شریعت کی پابندی کرتے ہیں تو ان پر اچھے سلطان مقرر کیے جاتے ہیں اور اگر وہ خدا کے احکام کے حکم عدولی کرتے ہیں اور خدا کی عبادت میں کمی کرتے ہیں تو ان کو خون خرابہ اور طوائف الملوکی کی سزا ملتی ہے۔ (۸)

دینی اور دنیوی طریقوں میں اس تطبیق سے خدائی حاکمیت مطلقہ کا تصور بھی پیدا ہوا۔ جس طرح وہ مابعد الطبعیاتی طور پر کائنات کا حاکم اور فرمانروا ہے، جس کے حکم اور مرضی کے بغیر ایک پتہ بھی ہل نہیں سکتا، اسی طور پر وہ شارع مطلق بھی

ہے۔(۹)۔یعنی وہ قانون بنانے والا، اور دینے والا ہے اور اگر انسان کے پاس قانون سازی کا کوئی اختیار ہے تو وہ کلّی اور حقیقی نہیں بلکہ جزوی اور تفویض کردہ مقدس امانت ہے(۱۰)۔ یہ بات بحث طلب ہے کہ کیا خدا کی مابعدالطبعیاتی حاکمیت کے عقیدہ سے اس کی سیاسی حاکمیت کا عقلاً استخراج کیا جا سکتا ہے یا نہیں اور یہ بات بھی تشریح طلب ہے کہ مابعد الطبعیاتی حاکمیت کس طرح ایک انسانی گروہ کو سیاسی حاکمیت نیابتاً منتقل کر سکتی ہے؟ لیکن اس تفصیل میں جائے بغیر، اسی ماڈل کی ایک اہم فکری خصوصیت کا ذکر ضروری ہے۔ افلاطون نے اپنے ایک مکالمہ میں یہ سوال اٹھایا ہے۔ کہ کیا حق اس لیے حق ہے کہ خدا نے اس کا حکم دیا ہے، یا خدا نے اس کا حکم اس لیے دیا ہے کہ وہ حق ہے۔ حکم وطاعت کا یہ پیراڈائم اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ اخلاقی خوبیاں اس لیے خوبیاں ہیں کہ وہ حکم خداوندی ہیں۔ خیر وشر، حسن و قبح، ارادہ الٰہی کے تابع ہیں اور ارادہ، خدا کی سب سے اہم اور منطقی طور پر اولین صفت ہے۔ امر ہی سے وجود ہے، امر ہی خیر وشر کی وجہ تکوین ہے، اخلاق اور غیر اخلاق کے درمیان خط امتیاز یہی ہے۔ نتیجتاً حکم وطاعت کا ماڈل انسانی ارادہ کی بے اثری اور قانون الٰہی کے بے مقصدیت پر قائم ہے۔ یہ بات محتاج بیان نہیں کہ ذرا سے غور و تامل سے یہ پتا چل جاتا ہے کہ ان دونوں باتوں کا کوئی تعلق قرآن کی بنیادی فکر سے نہیں ہے۔

کتابی مذاہب میں تفہیم کا یہ طریقہ عام طور پر، اور اسلام میں خاص طور پر علماء اور عوام النّاس دونوں میں مقبول رہا ہے۔ اس کی مقبولیت میں وہ سماجی اور سیاسی عوامل بھی کارفرما رہے ہیں، جو اسلامی تاریخ پر اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ تفہیم کا یہ پیرڈائم ان علماء کے لیے بھی سود مند ہے جو سرکار و دربار سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس سے شخصی امارات کے استحکام میں مدد ملتی ہے اور بادشاہت کے لیے جواز فراہم ہوتا

ہے اور یہی پیراڈائم حکومت کی مخالف جماعتوں کے لیے بھی یکساں طور پر کارآمد ہے کہ وہ لوگوں کو حکم و طاعت کے ماڈل میں حکومت کے خلاف جہاد کے لیے آسانی سے آمادہ کر سکتے ہیں۔ یہ پیراڈائم عوام النّاس کے ذہنی روّیوں سے بھی قریب ہے کہ عوام تقلید اور اطاعت کی آسانی کو آزادی اور اجتہاد کی کشاکش کے مقابلہ میں آسان تر سمجھتے ہیں۔(۱۱)

ہماری دانست میں اس پیرڈائم کی مقبولیت میں اس مابعد النفسیاتی خوف کو بھی بڑا دخل ہے جس سے امت مسلمہ ابتدا ہی سے دوچار ہوگئی تھی (۱۲) یہ خوف امت کے منتشر ہونے کے اضطراب کا نتیجہ تھا جو قرن اول ہی سے ہمارے اجتماعی شعور کا جُزو بن گیا تھا۔ دوسرے کتابی مذاہب کے مقابلہ میں اسلام دنیاوی لحاظ سے بھی ایک کامیاب اور سرخرو مذہب تھا۔ اپنے پیغمبر ﷺ کی زندگی ہی میں بے سروسانی، شعب ابی طالب اور طائف اور ہجرت کے مشکل حالات اور مراحل سے گزرنے کے بعد استخلاف فی الارض کا موقع آن پہنچا تھا۔ حکومت اگرچہ نبوت کا ضروری لازمہ نہیں ہے۔(۱۳) لیکن پیغمبر اسلام ﷺ رحلت سے قبل جزیرہ نمائے عرب کے فرمانروا بن چکے تھے اور آپ کا اثر بڑی سرعت اور تیزی سے گردوپیش کی تہذیبوں اور حدود سلطنت میں داخل ہو رہا تھا۔ ایسے وقت میں جب عربوں کی قسمت کا ستارہ عروج پر تھا اور قیصر و کسری کی سلطنتیں ان کی فتوحات کی منتظر تھیں، یکا یک آں حضرت ﷺ کا وصال ہو جاتا ہے۔ یہ سانحہ ایسا دہلا دینے والا تھا کہ تھوڑی دیر کے لیے لوگوں کی عقلیں ماؤف ہوگئیں اور حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ جیسی طاقت ور شخصیت نے کہا کہ جو یہ کہے گا کہ محمد ﷺ وفات پا گئے ہیں میں اس کا سر تلوار سے قلم کر دوں گا اور لوگوں کو ہوش اس وقت آیا جب حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ نے قرآن کی وہ آیات پڑھ کر سنائیں جن میں کہا گیا کہ محمد ﷺ اللہ کے

رسول ﷺ ہیں، اگر وہ انتقال کر جائیں تو کیا تم اپنے دین سے پلٹ جاؤ گے؟

آں حضرت ﷺ کے انتقال کے بعد جو واقعات ثقیفہ بنی سعدہ میں پیش آئے وہ اسی منتشر ہو جانے کے خوف کی نشاندہی کرتے ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت، اور گفتگو کا انداز سب اس بات کے غماز ہیں کہ مسلمانوں کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہی تھا کہ اگر انہوں نے جلد ہی اتحاد اور وحدت کا انتظام نہ کیا تو لوگ بکھر جائیں گے اور اختلاف اور افتراق کے پرانے راستوں پر چل پڑیں گے۔ اہل قریش میں سے خلیفہ بنانے کی دلیل، دو خلفاء کے نہ ہونے کے دلائل خلافت کے قیام میں عجلت، رسول اکرم ﷺ کے سب سے قریبی دوست، بزرگ اور یار غار کے ہاتھ پر بیعت، (۲۴) یہ سب اس وقت کے پیدا شدہ مسئلہ کا حل تھے اور وہ تھا وحدت اور سلطنت کا بچاؤ اور اس کی وسعت کے فطری عمل کی حمایت۔ اسلام کے ابتدائی دنوں میں، نو مسلموں کی تیزی سے بڑھتی ہوئی تعداد کے پیش نظر ملت اسلامیہ کی سالمیت اور استحکام، صرف اسی طرح ممکن تھا کہ ایک مستحکم سلطنت قائم ہو جس کا والی عوام سے اپنی طاعت طوعاً و کرہاً کرا سکے۔ انتشار کا یہ خوف آنے والے دنوں میں کم نہیں ہوا اور بہت جلد امارت یا امامت کے مسئلہ پر اختلافات رونما ہونا شروع ہو گئے۔ خوارج کا فتنہ، جنگ جمل اور جنگ صفین، کربلا کا سانحہ، یہ سب امت کے اس مجموعی خوف میں اضافہ کا سبب بنے۔ ایسی صورت میں مسئلہ کا ایک ہی حل نظر آیا کہ قبائلی اور اعتقادی عصبیتوں کو ختم کر کے لوگوں کو اطاعت کا خوگر بنایا جائے۔ اور اس کے لیے حکم و طاعت کا پیراڈائم آسانی سے اختیار کیا جا سکتا تھا۔ سقوط بغداد (تیرھویں صدی) کے بعد اس خوف میں اور اضافہ ہوا اور لوگوں کے لیے کسی ایک مذہب کی تقلید پر زور دیا جانے لگا۔ اجتہاد، اختلاف کا سبب بن سکتا تھا اس لیے اس کا دروازہ عملاً بند کر دیا گیا، اور جو کچھ باقی رہا وہ کسی

ایک فقہ کے قاضی کے فیصلوں کا اطلاق تھا۔حکم و طاعت کا یہی ماڈل ،لیکن کسی قدر اختلاف کے ساتھ شیعی اسلام کا بھی مرکزی خیال رہا۔ اثنا عشری مکتب کے لوگوں کے لیے گیارھویں امام تک تو اطاعت امام واجب تھی ، اس لیے کہ وہ عصمت امام کے قائل تھے البتہ بارہویں امام کی غیابت کبریٰ میں ، زندگی کے مسائل حل کرنے کے لیے اجتہاد کی کسی حد تک گنجائش پیدا ہوگئی ۔اس گنجائش کے باوجود، تصوراتی اور ذہنی سطح پر شخصی آزادی اور جمہوری اقدار کی گنجائش معدوم رہی۔حکم و طاعت کے اس ماڈل کو ایک سطحی علم کلام نے دلائل کے زور سے ثابت کرنے کی کوشش کی ، اور یہی دلیل آج بھی دی جاتی ہے۔

ایسے ماحول میں اصحاب عقل اور صوفیا کے پیرڈائم ایک خاص طبقہ تک محدود رہے ، اور ان کا اثر و رسوخ عوامی سطح تک نہ پہنچ سکا ،صوفیا کے پیراڈائم نے خاص طور پر بدقسمتی سے ایک مسخ شدہ شکل اختیار کی اور اس نے پاکستان میں مذہبی میدان میں تقلید معاشرتی زندگی میں جاگیرداری ، اور سرداری نظام کے ہاتھ مضبوط کیے۔افلاطون کے سوال کا یہ جواب کہ حق چونکہ فی نفسہٖ حق ہے اسی لیے خدا اس کا حکم دیتا ہے، اجتماعی عقاید کی صف میں کوئی جگہ نہیں پا سکا۔ باطنی تسکین کا پیراڈائم بھی چونکہ زندگی کے روزمرہ مسائل سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔اس لیے زیادہ تر اس کا اثر ایک چھوٹے طبقہ تک محدود رہا۔ یا پھر اس نے حکم و طاعت کے پیراڈائم کے ساتھ مل کر کام کیا، عقلیت اور تصوف ،انسان کی اجتماعی زندگی میں مرکزی کردار ادا کرنے کی بجائے ایک خاص سطح تک محدود رہے۔ ان دونوں کا اثر چونکہ محدود رہا ہے ، اس لیے ان کی تفصیل میں جانے کی اس موقع پر ضرورت نہیں ۔لیکن اکیسویں صدی میں غالباً یہ دونوں پیراڈائم حکم و طاعت کے پہلے پیراڈائم کے مقابلے میں زیادہ قابل عمل ہوں گے ۔ اس کی کچھ تفصیل آگے چل کر چند اہم اشخاص کے حوالے سے آئے گی

جنھوں نے اسلامی تفہیم کے اس طریق کار کی وضاحت کی ہے۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی نے ۱۹۷۶ء میں دہلی میں ایک سیمینار منعقد کیا جس میں ہندوستان کے تمام جید علماء نے حصہ لیا۔ ان میں وہ عالم بھی تھے جو مدرسی نظام کے تربیت یافتہ تھے اور وہ بھی جنھوں نے مغربی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی تھی۔ اور اسلامی فکر کی احیا کے حامی تھے۔ اس سیمینار کا موضوع بھی ''فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' تھا۔ (۱۵) اس سیمینار کے مقالات بڑی حد تک اس مجموعی فکر کی نمائندگی کرتے ہیں، جو مسلم ہندو پاکستان میں آج بھی پائی جاتی ہے۔ یہ فکر تین بڑی اقسام کے تحت ترتیب دی جاسکتی ہے۔ پہلی جو عوام میں مقبول ہے، وہی روایتی فکر ہے جو حکم و طاعت کے ماڈل پر مبنی ہے۔ دوسری فکر خوشہ چینوں کی ہے جو کسی حد تک عقل کے ساتھ سفر کرتے ہیں لیکن اس راہ میں آنے والی منزلوں سے خوفزدہ ہو کر آدھے راستے پر رک جاتے ہیں۔ اور تیسری فکر ان عقلیت پسندوں کی ہے جو اس منزل کی طرف اور آگے بڑھنا چاہتے ہیں لیکن اپنے عقیدہ کو کسی مرحلہ میں بھی قربان نہیں کرتے۔ اگر عقل کسی عقیدہ کے خلاف قطعی فیصلہ صادر کردے تو پھر وہ عقیدہ پر نظر ثانی کر کے، اس کی ایسی تعبیر ڈھونڈنے کی کوشش کرتے ہیں جو عقل سے قریب ہو۔ ایک نئی بات ان تینوں گروہوں میں یہ آگئی ہے، کہ یہ سب ایک ہی قسم کی اصطلاحیں، اور ایک ہی قسم کی زبان بولنا پسند کرتے ہیں، اگرچہ ان تینوں کے نزدیک الفاظ کے معنوں میں بڑا فرق ہوتا ہے۔

پہلی قسم، جو روایت پسندوں کی ہے، اسلام کے پیغام کو جدید زبان میں پیش کرنا چاہتی ہے ان لوگوں کے خیال میں زبان، خیالات کے اظہار کا محض ایک آلہ ہے۔ الفاظ اور نحوی ترکیبوں کا مابعد الطبعیاتی فکر سے کوئی رابطہ نہیں ہوتا، اور نہ الفاظ سوچ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ علم کی ترقی، نئے تصورات کی آفرینش اور نئے

نئے الفاظ کی تخلیق انسان کی اندرونی اور خیالات کی دنیا کو نہیں بدلتے اور انسانی ذہن اس معاملہ میں مختار ہوتا ہے کہ ان میں کچھ تصورات کو اختیار کر لے اور کچھ کو مسترد۔ یہ نقطہ نظر تشریح کا طالب ہے، لیکن ایک بڑی بحث کے بغیر اس کے رموز سے آشنائی حاصل نہیں ہوسکتی، اس لیے ہم، اس موقع پر اس سے صرف نظر کر کے، صرف اتنا کہنا چاہیں گے کہ بیسویں صدی نے اسلام کو ایک بڑا مقبول نعرہ دیا ہے جو اس سے قبل اسلامی تاریخ میں اس طرح کبھی استعمال نہیں ہوا تھا۔ وہ نعرہ ہے کہ ''اسلام ایک مکمل نظام حیات'' ہے اور انسانی زندگی کے معاشرتی، سیاسی، اخلاقی، تمدنی، ثقافتی، غرض ہر پہلو کے لیے مکمل ہدایت فراہم کرتا ہے۔ موجودہ دور کے علماء، اپنی تحریروں اور تقریروں میں بڑی کثرت سے جمہوریت، سماجی عدل، مساوات، معاشی ناہمواریاں جیسے الفاظ، بلا کسی پس پیش استعمال کرتے ہیں اور یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ زمانہ کی کوئی ترقی، یا خیالات کی کوئی رو ایسی نہیں ہے جو اسلام میں واقعتاً یا ممکنہ طور پر موجود نہ ہو۔ ان کی نظر میں، ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ اسلام کی تعلیمات کو نئے زمانہ کے مزاج کے مطابق، ایک نئے اسٹائل اور نئی دلیلوں کے ساتھ پیش کیا جائے۔ مرحوم مولانا قاری محمد طیب صاحب جو اسلامی ہند کے ایک معروف عالم دین تھے اور جنھوں نے مذکورہ بالا مذاکرہ کی صدارت کی تھی، اپنے صدارتی کلمات میں کہتے ہیں: ''پس آج جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف یہ ہے کہ اس منہاج نبوت کو سمجھ کر ایک نئی ترتیب اور نئے رنگ استدلال سے آج کی زبان اور اسلوب بیان سے مرتب کیا جائے کہ حقیقی معنوں میں اسلامی فکر کی یہی تشکیل جدید ہوگی... تشکیل جدید کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ مسائل ہمارے قدیم ہوں اور دلائل جدید تا کہ یہ نئی تشکیل قائم کر کے ہم خلافت الٰہی اور نیابت نبوی کا حق ادا کر سکیں''۔ (۱۶) غور کرنے کی بات یہ ہے کہ چودہ سو سال گزرنے کے بعد

بھی مسلمانوں کے مسائل قدیم ہی رہتے ہیں اور ان کی قدامت سے نبرد آزما ہونے کے لیے صرف نئی دلیلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اجمالاً اس فکر کے معنی یہ ہیں ۔ ۱۔ انسانی معاملات، اور معاشرتی، سیاسی اور اجتماعی امور میں زمانہ کے تغیر کے ساتھ کوئی نوعی تبدیلی، خصوصاً پیغمبر آخرالزماں ﷺ کے زمانہ سے ابتک نہیں ہوئی (۱۷)۔ ۲۔ جو معاشرتی ادارے اور ان کے اصول وضوابط قرن اول میں بن گئے تھے، ان سے انحراف ممکن نہیں ہے۔ ۳۔ جو قوانین قرون اول میں اجتہاد یا اجماع کے ذریعہ طے پا گئے تھے ان کی پابندی بھی لازمی ہے اور ان میں کسی تبدیلی کی گنجائش نہیں ہے۔ ۴۔ صرف ان معاملات میں جہاں واضح ہدایت موجود نہ ہو یا قوانین نہ بن گئے ہوں، قیاس کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔

یہ نقطہ نظر کئی بنیادی مفروضات پر مبنی ہے۔ اولاً یہ کہ قرآن اور حدیث میں وارد الفاظ اور جملوں کی نئی تفہیم ممکن نہیں ہے اور یہ کہ قرآن وحدیث کے جملے اور الفاظ کے معانی اور مقاصد وہی ہیں جو متقدمین نے سمجھائے ہیں۔ ان سے روگردانی انحراف کے زمرہ میں آتی ہے۔ ثانیاً قرآن کی ہر آیت، اور حدیث کا ہر جملہ، قانون کے استخراج کے لیے ایک قضیہ کبریٰ کی حیثیت سے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ زجر و توبیخ، نصیحت، اخلاقی ترغیب وترہیب ہر قسم کے جملے ایک ہی نوع کے جملے ہیں جو ان قضایا سے مماثل ہیں جن پر صدق و کذب کا حکم لگتا ہے اور قرآنی آیات اور احادیث کذب کے امکان سے بالاتر ہیں اور وہ اسی طرح صادق ہیں جس طرح بیانیہ قضایا۔ اس نقطہ نظر سے قرآن وحدیث کی تفہیم کا ایک ہی دروازہ کھلا رہ جاتا ہے، جس کی پاسبانی روایتی طرز فکر کرتا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی اور قاری محمد طیب صاحب اسی روایتی فکر کے ترجمان ہیں۔ جناب قاری محمد طیب بے شک اسلام کی تشکیل نو کی بات کرتے ہیں اور وہ بھی اس وجہ سے کہ تیزی سے ہونے والی

معاشرتی تبدیلیوں کے خلاف ان کو ایک استدلالی ہتھیار مل جائے جس کی مدد سے وہ ان تبدیلیوں کے خلاف اسلام کا دفاع کر سکیں، درحقیقت ان کو اس بات کا اندازہ ہی نہیں ہے کہ ان تبدیلیوں کی نوعیت کیا ہے؟ اور ان سے کس طرح نبرد آزما ہوا جا سکتا ہے۔ ان کی نظروں میں ماضی کے سہانے خواب ہیں اور اسلام کی عظمت کی تاریخ۔ آج کے سماجی، سیاسی اور معاشی مسائل کی تہ یا کنہ تک پہنچے بغیر ان کے حل کے لیے وہی سادہ نسخے تجویز کرتے ہیں جن کا اصل مرض سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ آبادی، پیداواری عوامل، سائنسی اور فنی انقلابات جس طرح اقدار کو متاثر کرتے ہیں، اور کسی حد تک نئی قدروں کو جنم دیتے ہیں اس کا کوئی اندازہ اس مکتبہ فکر کے پاس نہیں ہے۔ یہ گروہ اپنی بنائی ہوئی دنیا میں مگن ہے اور اس معروضی سماجی حقیقت سے بالکل اجنبی، جو اس کے چاروں طرف موجود ہے۔ مسلمانوں کی حالت زار درست کرنے کے لیے ان کے پاس جو نسخہ ہے، وہ پچھلے پانچ سو سال سے تبدیلی کے نئے جراثیم کے مقابلے میں بے اثر ہے۔

دوسرا فکری گروہ خوشہ چینوں کا ہے۔ جن کا ظاہر روایتی فکر سے قدرے مختلف ہے، لیکن جو اپنی اصل کے اعتبار سے اس سے مختلف نہیں ہیں۔ اس فکر کے بنیادی خدوخال یہ ہیں۔ ۱۔ روایتی فکر کی مانند اس فکر کا بنیادی اصول بھی یہی ہے کہ قرآن وسنت، انسانی معاشرہ کے لیے بنیادی ہدایت فراہم کرتے ہیں۔ ۲۔ قرونِ اولی کے معاشرہ کو وہ مثالی اسلامی معاشرہ تصور کرتے ہیں اور اس کی بازیافت کے خواہاں ہیں۔ ۳۔ ان کا خیال ہے کہ فقہائے متقدمین نے شریعت کو منضبط کرنے کا جو کام کیا ہے وہ مثالی ہے، اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ اس کو بجنسہٖ اور بعینہٖ آج نافذ کر دیا جائے۔ موجودہ زمانہ کے حالات کے مطابق اس میں اجتہادی ترمیم وتنسیخ کی جا سکتی ہے۔ ۴۔ ان کا نعرہ ہے کہ اسلام صرف مذہب نہیں بلکہ ایک مکمل نظام حیات ہے اور

اسی طرح ایک آئیڈیالوجی (ideology) ہے جس طرح اشتراکیت یا سرمایہ دارانہ نظام۔ ۵۔ اس فکر کا انداز زیادہ تر دفاعی اور مناظرانہ ہے۔ ٦۔ یہ کسی حد تک عقلیت کی طرف داری کرتی ہے اور اسلامی نظام حیات کو عقلی انداز سے پیش کرنے کے لیے جدید اصطلاحات کا فراخ دلی سے استعمال کرتی ہے۔ ۷۔ فکر اسلامی میں کسی انقلابی تبدیلی سے یہ فکر خائف ہے، اور اسلاف کی فکر کو بنیادی تسلیم کرتی ہے اور کسی نئے فلسفیانہ انداز یا اصول کی نئی تفہیم کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

اس فکر کے بڑے وقیع نمائندے ہماری رائے میں مفتی محمد عبدہ، اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ہیں۔ اگر چہ دونوں کے فکری سانچے ایک دوسرے سے کافی مختلف ہیں۔ مفتی عبدہ اسلام کے مابعدالطبعیاتی نظام کو اس طرح پیش کرتے ہیں جس طرح متکلمین نے یونانی فلسفہ کے زیر اثر، اس سے قبل ترتیب دیا تھا۔ (۱۸) خدا، ان کے نزدیک ایک واجب الوجود ذات ہے جو صفات سے متصف ہے۔ مسئلہ صرف صفات، اور ذات کے تعلق کا ہے، کیا صفات ذات کا عین ہیں، یا غیر، مفتی عبدہ کی ''کتاب التوحید''، آدھے سے زیادہ ان ہی متکلمانہ مباحث سے متعلق ہے، اور صفت علم سے بحث کرتی ہے، اور وہی فلسفیانہ اصطلاحات مثلاً 'لازم'، 'ممکن'، 'وجوذ'، 'کلّی'، 'جزئی'، استعمال کرتی ہیں، جو کسی زمانہ میں فرفریوس (Porphyry) اور ارسطو نے استعمال کی تھیں۔ اس طرح خدا ایک جیتی جاگتی حقیقت کی جگہ ایک منطقی مقولہ (category) بن جاتا ہے۔ حیرت ہے کہ مفتی عبدہ، کانٹ کی تنقید سے واقف نہ تھے، جو اس نے خدا کے اس مجرد تصور کے خلاف کی ہے۔ انہوں نے اس تنقید کا جواب دیا ہے، اور نہ اس کا کوئی ذکر رسالہ توحید میں موجود ہے۔ عقلی اور فکری طور پر مفتی عبدہ، دسویں صدی کے متکلمین کے اسی دور میں رہتے تھے جو فلسفیانہ مباحث میں یونانی منطق سے آگے نہ بڑھے تھے، لیکن اس کے باوجود بدلے ہوئے زمانہ

نے جو عملی مسائل پیدا کیے، تھے، مفتی عبدہ کا رویہ ان کے بارے میں مجتہدانہ ہے۔ لیکن اس اجتہاد کا طریق کار وہی استخراجی ہے جس میں جدید مسائل سے عہدہ برا ہونے کی صلاحیت بہت کم ہے۔ یہ بڑی ستم ظریفی ہے کہ اسلامی فکر کو ہزار سال سے یونانی فلسفہ نے اغوا کر رکھا ہے اور اس بیسویں صدی میں بھی الٰہیاتی مسائل انہیں مقولات اور منطقی اصولوں کے غلام ہیں، جس طرح وہ اب سے ہزار سال پہلے تھے۔(۱۹)

مولانا مودودی کا مقصد بھی اسلام کو بیسویں صدی کے مسائل کے تناظر میں پیش کرنا ہے اور اس یقین کے ساتھ کہ یہ تناظر آنے والے زمانوں کے لیے بھی اسی طرح درست ہوگا جس طرح آج ہے۔ مولانا مودودی نے اسلام سے متعلق، ان متکلمانہ بحثوں کو غیر مفید سمجھ کر نظر انداز کر دیا جو خود ان کے بزرگ معاصرین، مثلاً مولانا اشرف علی تھانوی کے ہاں ملتی ہیں۔ ہندوستان میں بڑھتے ہوئے سیاسی شعور نے آئیڈیالوجی (ideology) کی اصطلاح کو ایک چلتے ہوئے سکے کی طرح استعمال کیا ہے۔ جس طرح اشتراکیت ایک آئیڈیولوجی ہے، اسی طرح اسلام بھی ایک آئیڈیالوجی ہے ایک بے خدا ہے، دوسری با خدا۔ خدا کی ذات اور صفات کے منطقی تعلق سے قطع نظر، وہ ایک ہدایت دینے والا، اور معاشرتی خیر کے لیے شریعت نازل کرنے والا خدا ہے۔ خدا کی ذات، اس کی صفات، جبر و قدر، لزوم و امکان، کی مجرد بحثیں انسانی مسائل کے حل کے کام نہیں آتیں۔ اسلام کو یہ بتانا چاہیے کہ اس کے پاس سیاسی، معاشی اور معاشرتی مسائل کا کیا حل ہے۔ اور وہ کون سا سوشل سسٹم ہے جو اسلام نے دیا ہے۔ قومیت، اشتراکیت، سرمایہ داری، انسانی حاکمیت اور اس پر مبنی جمہوریت کے برخلاف اسلام کا حل نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ پوری دنیا کے لیے بہترین حل ہے۔ اس نظام کی تفصیلات مولانا مودودی کی کتابوں میں ملتی

ہیں اور انہی نظریات پر مبنی ایک جماعت کی تاسیس بھی انہوں نے کی، جو ان کے خیال میں اسلامی حکومت کے قیام کے صحیح طریق کار پر کار بند تھی۔

اس نقطہ نظر سے بیسویں صدی کے درمیانی حصہ میں یہ فائدہ ضرور ہوا کہ مسلمانوں میں سیاسی شعور بیدار ہوا، اور وہ اسلامی تشخص کے خدوخال سے باخبر ہوگئے۔ لیکن اس لٹریچر، اور تحریک کا ایک اور اثر بھی ہوا، اور وہ یہ کہ اسلام اور طاقت (power) لازم وملزوم ہوگئے۔ اور اسلام کا مقصد وحید، حکومت الٰہیہ کا قیام قرار پایا۔ اسلام کی یہ تفہیم کسی حد تک، چند ملکوں میں ایک سیاسی لائحہ عمل فراہم کرسکتی ہے، لیکن دنیا کے ان تمام ملکوں کے لیے، جہاں مسلمان بڑی تعداد میں بستے ہیں، اس کے پاس کوئی قابل عمل منشور نہیں ہے۔ موجودہ زمانہ میں یہ بات بھی تشریح طلب ہے کہ جو طریق کار جماعت نے، اپنے ابتدائی دنوں میں اختیار کیا تھا، یا اسلامی نظام کے نفاذ کے لیے قوت قاہرہ کے حصول کی جدوجہد میں جو طریق کار آج تحریک خلافت استعمال کر رہی ہے وہ قابل عمل بھی ہے یا نہیں۔ اگر قوت قاہرہ کا حصول ہو بھی جائے تو کیا اسلامی نظام کا وہ منشور جو جماعت کے پاس ہے بہ جبر نافذ کیا جاسکتا ہے؟ کیا قوت قاہرہ کا حصول اس طریق کار سے ممکن ہے جسے جمہوری طریق کار کہتے ہیں؟ اپنی تسکین قلب کے لیے ''اسلامی تحریکیں'' اس بات کو دہراتی ہیں، کہ ان کا کام سعی کرنا ہے، معاشرے میں حکومت کا قائم ہونا یا نہ ہونا خدا کے ذمے ہے، نتیجتاً یہ فکری طوسی کی اس فکر سے جاملتی ہے، جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے، آج اکیسویں صدی کے مسائل اپنا حل چاہتے ہیں، اور ان کے لیے قابل عمل تجویزیں۔ جس خاص نہج پر قانون سازی کی خواہش یہ جماعتیں کرتی ہیں اس سے معاشرتی تبدیلی واقع نہیں ہوتی، بلکہ قانون کی سختی اور اصلاح کو حکماً رائج کرنے سے معاشرہ میں فساد کی شدّت میں اضافہ ہوتا ہے۔

اسلام، زندگی گزارنے کا طریقہ ہے۔ اس بات کا دعویٰ دوسرے مذاہب بھی کرتے ہیں۔ عیسائیت، بدھ مت، ہندومت، سب زندگی کے متعلق ایک نقطہ نظر رکھتے ہیں، اور سب زندگی کے مسائل سے نبرد آزما ہوئے ہیں، یا ہو رہے ہیں۔ ایک معنیٰ میں ان سب مذاہب کے یہ دعوے سچے ہیں۔ بعض مذاہب نے اپنی تعلیمات میں تاریخی تعبیر کے عنصر کو شامل کر کے بدلے ہوئے حالات میں ضروری ترمیمیں کر لیں۔ لیکن کسی مذہب کا یہ دعویٰ کہ اس کے مذہب کا وہ سانچہ جو آج سے ہزار دو ہزار سال قبل کارآمد تھا، اور جو معاشرتی مسائل کا ایک قابل عمل فریم ورک پیش کرتا تھا، وہ آج بھی اسی طرح کارآمد ہے درست نہیں ہے۔ اسی لیے عقلیت پسند فکر اب اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ مذاہب عمومی ہدایت دیتے ہیں، اس ہدایت کی بنیاد پر اپنی زندگی کی عمارت تعمیر کرنا، ہر زمانہ کے لوگوں کا حق ہے اور وہ اپنی صوابدید پر اسی طرح اجتہادی فکر کو بروئے کار لا سکتے ہیں جس طرح قرن اوّل میں صحابہ کرام نے یا قرن دوئم میں فقہا نے کیا تھا۔ بے شبہ ان کے کیے ہوئے کام، ان کے فیصلے اور ان کا اجماع ہماری قانونی، معاشرتی اور تہذیبی تاریخ کا ایک قابل قدر ورثہ ہیں، اور اس سے فائدہ اٹھانا، اور تاریخی تسلسل کو قائم رکھنا ضروری ہے۔ لیکن یہ تسلسل لفظی یا ظاہری نہیں، بلکہ معنوی ہے، لفظی اور ظاہری تسلسل معاشروں کو ساکت اور جامد بنا دیتا ہے اور اس طرح وہ معنوی طور پر مر جاتے ہیں، ان میں حرارت اور حرکت ختم ہو جاتی ہے جو ایک ارتقا پذیر اور زندہ معاشرے کے لیے ضروری ہے۔ اسلامی معاشرہ پچھلے پانچ سو سال سے، ظاہری سیاسی حرکت کے باوجود، معنوی حرکت سے محروم ہو چکا ہے اور جمود کا شکار ہے۔ اس نے فکر کی نئی جہتوں کو دریافت نہیں کیا، اور زمانہ جدید میں جو تخلیقی قوتیں کارفرما ہیں اور فکر نے جو نئے راستے نکالے ہیں، ان کا کوئی تشفی بخش ردِعمل اسلامی مفکرین کے ہاں نہیں پایا جاتا۔

ہندوستان میں جدید عقلیت پسندی کی ابتداء مرحوم سید احمد خاں سے ہوئی ہے بعد میں آنے والے عقلیت پسند مفکرین، چاہے وہ سید احمد خان کے منہاج فکر سے متفق نہ بھی ہوں، ان ہی کے مرہون منت ہیں۔ ہمارے نزدیک جدید عقلیت پسندی کی پہچان یہ ہے کہ وہ انسانی فہم پر زیادہ زور دیتی ہے اور خود کو ایسی باتوں کا مکلّف نہیں سمجھتی جن کی تفہیم سے انسانی ذہن قاصر ہو۔ اس کے نزدیک دین انسانوں کی ہدایت کے لیے ہے، اور اسی لیے اس دین کو پہنچانے کے لیے فرشتوں کی بجائے ایک بشر کو بھیجا گیا تا کہ وہ انسانی معاشرے میں ہدایت کی روایت کو قائم کرنے کا ایک نمونہ بن جائے۔ رسولِ کریمؐ کا اسوہ حسنہ بتاتا ہے کہ انسان مختلف حالتوں میں مسائل سے کس طور پر نبرد آزما ہوسکتا ہے۔ ہدایت اس پر منحصر نہیں ہے کہ انہوں نے ''کیا'' کیا؟ بلکہ اس پر ہے کہ انہوں نے یہ کیسے کیا؟ عہد نبوی ﷺ کے فوری بعد کے آنے والوں نے اس نکتہ کو سمجھ لیا، لیکن متاخرین نے وقتی ضرورتوں کے پیش نظر ''کیسے'' کی بجائے ''کیا'' کیا پر زیادہ زور دیا۔ اور بعد میں اسی ''کیا'' نے ایک ناقابل تغیر ساخت بن کر معاشرتی اور قانونی نظام کو اپنے شکنجہ میں کس لیا۔

سرسید نے اپنے اس خیال کو دو جملوں میں اس طرح بیان کیا ہے کہ ''قدیم اصول مذہبی یہ ہے کہ انسان مذہب کے لیے پیدا ہوا ہے، جدید اصول یہ ہے کہ مذہب انسان کے لیے پیدا ہوا ہے''۔ (۲۱) سرسید کو اگر چہ جدید ''اعتزال'' کا بانی کہا جاتا ہے، لیکن ان میں اور معتزلہ کی فکر میں ایک بنیادی فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ معتزلہ فکر کے برخلاف، سرسید عقل کو ذہن کا ایک خاص شعبہ نہیں سمجھتے، بلکہ انسان کا طریق تفاعل سمجھتے ہیں، جو ہمیشہ مقررہ مقولات (categories) کے تحت کام نہیں کرتا۔ عقل تفہیم کا ایک طریق ہے جو انسان تجربہ سے سیکھتا ہے۔ اور جو ارسطو کے مقولات عشرہ پر منحصر نہیں ہے۔ یہ انسان کی وہ صفت ہے جو اس کو خیر و شر، حسن و قبح

اور مناسب اور غیر مناسب کی تمیز سکھاتی ہے اور بڑی حد تک ''فہم عام'' سے قریب ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں عقل کسی مجرد قوت کا نام نہیں ہے۔ جو صدق اور کذب، یا صحیح اور غلط کے فیصلے صادر کرتی ہے وہ انسانی تفہیم کے لیے ایک مددگار قوت ہے۔ ''سمجھ بغیر علم و عقل دونوں ناچیز ہیں۔ بھلائی، برائی دکھائی دیتی ہے۔ باوجودیکہ انسان میں نہایت عمدہ عمدہ خصلتیں ہوتی ہیں، مگر سمجھ بغیر، ان کے برتاؤ میں غلطیاں کرتا ہے اور نقصان پر نقصان اٹھاتا ہے.... جس شخص کو بڑی سے بڑی لیاقت حاصل ہو، پر سمجھ نہ ہو وہ ایک نہایت قوی اور زبردست اندھے آدمی کی مانند ہے جو بسبب اپنے اندھے پن کے اپنے زور قوت سے کچھ کام نہیں لے سکتا''۔(۲۲)

سرسید نے غالباً پہلی مرتبہ افلاطونی، اور نوفلاطونی فکر کے زیر اثر عالم مثال، یا ملاء اعلیٰ کے تصور کو اسلامی الٰہیات کا لازمی جز ماننے سے انکار کردیا کہ عالم مثال کے وجود کی کوئی سند بھی مذہب اسلام میں نہیں پائی۔(۲۳) اس طرح سرسید نے اسلامی فکر کو یونانی فلسفہ کے چنگل سے بازیاب کرنے کی کوشش کی اور اس کو ارسطو کے مقولات عشرہ اور افلاطون کے عالم مثال دونوں کی قید سے نجات دلائی۔ اور علامہ اقبال کے لیے راہ ہموار کردی۔

مسلم مفکرین میں اقبال کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ جو پچھلے پانچ سو سال سے شاید کسی کو حاصل نہ تھی کہ وہ متداول فلسفیانہ فکر سے اچھی طرح باخبر تھے۔ ان کی تعلیم نے ان پر مغربی فکر کی وہ راہیں بھی کھول دیں تھیں جو سرسید کیلئے بھی وانہ ہوئی تھیں۔ اسلامی فکر کی تفہیم میں اقبال نے جو بصیرت حاصل کی تھی، افسوس! اسکی اہمیت کو اُنکے پیروکاروں نے پوری طرح نہیں سمجھا۔ یہ بات کہ اقبال (اور ایسے ہی ابوالکلام آزاد) نے اسلام کو یونانی منطق کے ذہنی تشدّد سے آزاد کرادیا، اُن کا بڑا کارنامہ ہے لیکن انھوں نے جس اہم نظریاتی اصول کو اسلام کی تفہیم کے لیے

ضروری قرار دیا، وہ مذاہب کی تاریخی تفہیم ہے۔ اس اصول کو اقبال نے فلسفۂ عجم میں برتا اور اسلام کی تفہیم کے تین تصوراتی یا عقلی پیراڈائم کی طرف توجہ دلائی، جو تاریخ کے ایک زمانی سیاق کیلئے اہم تھے اور صحیح۔ ایمان، اسلامی تاریخ کے قرن اوّل کا بنیادی تصور رہے، دوسرے دور میں عقل۔ تیسرے دور میں اسلام ایک درونیت اختیار کرتا ہے اور یہاں مابعد الطبعیات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے۔ (۲۴) تفہیم کے ان تینوں سانچوں میں کوئی ایک تاریخ کے کسی مرحلہ میں کفالت کرسکتا ہے۔ لیکن مابعد تاریخیت کے نقطہ نظر سے ان میں کوئی بھی مطلقاً صادق نہیں ہے اور ایک کے صادق ماننے سے دوسرے کا کذب لازم نہیں آتا۔ جس طرح، یہ تین سانچے، مختلف تاریخی مراحل میں، اسلامی فکر نے تلاش کر لیے، اسی طرح کسی اگلے مرحلے میں کوئی نیا سانچہ بھی دریافت ہوسکتا ہے۔ اور بے شبہ اقبال کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے فکر اسلام کو، ان مذکورہ بالا تینوں پیراڈائم سے نکال کر ایک نیا پیراڈائم عطا کیا۔ ہر چند یہاں اقبال کے فلسفہ پر کسی تفصیلی گفتگو کی گنجائش نہیں ہے لیکن یہ بات بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ اقبال نے مسلم فکر کی جو بنیاد فراہم کی وہ اسلام کی ایک ایسی تفہیم کی راہ کھولتی ہے جو اس سے پہلے کبھی وا نہ ہوئی تھی۔ اقبال کے نزدیک ''قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی تخلیق کے ایک ارتقائی عمل کا نام ہے، اس بات کو لازم قرار دیتی ہے کہ ہر نسل، اپنے سے پیشتر والی نسل کے کاموں سے روشنی تو ضرور حاصل کرے، لیکن ان کے دامن سے بندھے بغیر، اپنے مسائل کو خود ہی حل کرے''۔ (۲۵)

یہی وہ مرکزی خیال ہے، جسے ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اسلامی تفہیم میں استعمال کیا ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا کہنا ہے کہ ''اسلام کی بنیادی فکر میں اتنی قوت موجود ہے کہ وہ ہر زمانہ میں بامعنی طور پر انسان کی ذاتی اور اجتماعی زندگی کے لیے ہدایت اور رہنمائی کا کام دے سکتی ہے۔ توحید اور خدا کی ربوبیت، معاشرتی اور

معاشی انصاف، اور بالاخر انسان کے لیے اپنے اعمال کی جواب دہی پیغمبر آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے مذہبی وجدان پر مبنی بنیادی تصّورات تھے"۔(۲۶) یہ بات درست ہے کہ معرفت الٰہی اور بالاخر اپنے اعمال کی جواب دہی کا تصّور قرآن کے نہایت بنیادی اور مستقل موضوعات ہیں لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ خدا پر ایمان اور انسانی جواب دہی دونوں کا اصلاً ایک فنکشنل (functional) کردار ہے۔ بعد میں یہ عملی مذہبیت مختلف فلسفیانہ افکار مثلاً یونانی عیسائیت، یونانی فلسفہ، گیان دھیان کے فلسفے اور مانی کی ثنویت اور بدھ مت کی تعلیمات سے دوچار ہوئی۔ اور ان سب نے مل کر بنے بنائے تصّورات کی ایک کھیپ، اسلامی تفہیم کو فراہم کردی اور مابعد الطبعیاتی، اخلاقی اور الٰہیاتی نظریات نے، اس فنکشنل توحید اور عقیدہ آخرت کی جگہ لے لی، جو قرآن میں پائے جاتے تھے۔(۲۷) آج کرنے کا بڑا کام یہ ہے کہ ان نظری الٰہیات کے پڑے ہوئے جالوں سے اسلام کے بنیادی عقائد کو صاف کیا جائے۔ یہ نظریات، آج کی دنیا میں اپنی کارآفرینی اور افادیت کھو چکے ہیں اور قرآن کے اس مرکزی مقصد یعنی انسان کی اصلاح کو پورا نہیں کرتے، جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا ہے۔

جس طرح کانٹ نے یہ بتلایا تھا کہ مثالی علم، عقل کے تنظیمی تصّورات کے بغیر ممکن نہیں ہے، اسی طرح قرآنی اصطلاح میں حقیقی اخلاقی اصلاح خدا اور آخرت کے انضباطی تصورات کے بغیر ممکن نہیں ہے اور ان تصّورات کا اخلاقی مقصد صرف اسی صورت میں پورا ہوتا ہے جب وہ ایک اخلاقی اور مذہبی احساس پر مبنی ہوں۔ عقلی تصورات، اور مجرد مفروضے اس عملی اخلاقی زندگی کے لیے کارآمد نہیں ہوسکتے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا کہنا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی اساسی، یا کانٹ کے الفاظ میں "ترکیبی" (constitutive) تعلیمات بلاشبہ اس دنیا میں عمل سے متعلق

ہیں، اس لیے کہ یہ انسان کو اس سرزمین پر دوسرے انسانوں کے ساتھ روّیوں سے متعلق رہنمائی اور ہدایت فراہم کرتی ہیں۔ خدا ایک مومن کے ذہن میں موجود ہوتا ہے، تاکہ وہ اس کے روّیے کو ایک ضابطے سے چلائے بشرطیکہ وہ مذہبی و اخلاقی احساس رکھتا ہو۔ انسانی رویہ، اس پورے معاملہ کی اصل روح ہے۔ زمانہ وسطیٰ کے مروّجہ ''اسلام'' کی اصل خرابی یہی تھی، وہ شے جو تنظیمی، یا انضباطی قدر رکھتی تھی، یعنی خدا کا تصّور اس کو مذہبی احساس، یا تجربہ کا مقصود بنا لیا گیا، اور اس طرح اس تجربہ سے جو عملی قدر حاصل ہوتی تھی، اس کی بجائے یہ تجربہ بجائے خود مقصود اصلی بن گیا۔ (۲۸)

فقہ اور کلام کی عینک اتار کر قرآن کا مطالعہ کرنے سے، اس کے مقاصد کتنے مختلف اور اخلاقی زندگی کے لیے کتنے جانفزا نظر آنے لگتے ہیں۔ پیغمبر آخرالزماں ﷺ کی ''خدا سرشاری'' مقصود بالذات بننے کی بجائے، ایک تخلیقی عمل کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، جس کا طرّہ امتیاز وہ اخلاقی سماجی نظام ہے جو خدا شعوری پر مبنی ہے۔ قرآن کے الفاظ میں جو خدا کو بھلا دیتے ہیں وہ بالاخر خود اپنے کو بھول جاتے ہیں۔ (۵۹:۱۹) اور ان کی انفرادی اور اجتماعی شخصیت بکھر جاتی ہے۔ اسی خدا شعوری نے پیغمبر آخرالزماں ﷺ کو غار حرا کی تنہائی سے نکالا اس طرح کہ وہ کبھی دوبارہ غاروں میں نہ جائیں بلکہ اس معرفت کو کرہ ارض پر زندگی میں عام کردیں۔ غار کا مذہبی تجربہ محض جھوٹے خداؤں کا انکار، اور توحید کی معرفت ہی نہ تھا، بلکہ عدل کے ایک سماجی اور معاشی نظام کے حصول کے لیے، ایک متواتر اور مسلسل جدوجہد کی ابتدائی تیاری تھی جس کا مقصد خیر پر مبنی سماج کا قیام تھا جہاں عدل کی کارفرمائی ہو اور انسانی زندگی اخلاق کے ان اصولوں پر قائم ہو جن کو انسان اپنی خواہش اور منشا کے مطابق تبدیل نہ کرسکے، اور جن کو وہ اپنی مصلحتوں اور خواہشات

نفسانی کا آلہ کار نہ بنا سکے۔ آں حضرت ﷺ نے جہاں ایک طرف معاشرہ کے کمزور اور پس ماندہ طبقوں کو مضبوط کیا اور ان کو سماجی معاملات میں بولنے کا حق دیا تو دوسری طرف انہوں نے سرکش جابروں اور مذہبی رہنماؤں کا مراعات یافتہ نظام بھی ختم کیا۔

قرآنی قانون سازی کی ایک بڑی اہم خصوصیت یہ تھی (اور اسی طرح خود آں حضرت ﷺ کے فیصلوں کی) کہ ان کا ایک پس منظر ہوتا تھا، اور ایک تاریخی سیاق (context)۔ مفسرّین نے اس کو شانِ نزول کہا ہے۔ لیکن اس شانِ نزول کے بارے میں جو روایات ملتی ہیں، وہ بسا اوقات بڑی غیر واضح اور متضاد ہیں۔ مفسرّین کرام شانِ نزول کی ضرورت سے تو آشنا تھے اس لیے کہ ان کی تاریخی اہمیت تھی، اور اس سے قرآنی احکام کو سمجھنے میں مدد ملتی تھی، لیکن اس کی اصلی اہمیت ان پر پوری طرح واضح نہ ہوسکی۔ شانِ نزول معلوم ہونے کے باوجود انہوں نے یہ اصول وضع کیا کہ گو، کسی حکم کے نازل ہونے کا ایک خاص محل ہوسکتا ہے، لیکن حکم اپنی جگہ اپنے اطلاق میں عالمگیر ہے۔ یہ نتیجہ صرف ایک معنی میں درست ہوسکتا ہے بشرطیکہ اس کا مطلب یہ ہو، کہ حکم کے ظاہری الفاظ نہیں، بلکہ اس کے پس پشت جو قدر (value) کام کررہی ہے وہ وقتی نہیں، عالمگیر ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ قدر، صرف الفاظ کی ظاہری ترتیب سے نہیں معلوم ہوسکتی اور نہ زبان پر کامل عبور و رسوخ سے، بلکہ اس تاریخی سیاق ہی سے معلوم ہوسکتی ہے۔ جس کے پیشِ نظر وہ حکم دیا گیا تھا۔ عام طور پر ہمارے فقہا نے قانون سازی کرتے وقت، اس اہم کلیّہ کو نظر انداز کردیا۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی رائے میں، قرآن کے احکام کو لغوی طور پر نافذ کرنے کی کوشش اور اس تبدیلی سے جو معاشرے میں واقع ہوچکی ہے اور برابر واقع ہورہی ہے، شترمرغ کی طرح آنکھیں بند کرلینے سے، قرآن کے اخلاقی اور سماجی مقاصد کو

دھچکا پہنچتا ہے اور جو لوگ ایسا کرتے ہیں وہ منشائے وحی کو پورا نہیں کرتے۔(۲۹)

مسلمان عام طور پر اور خاص طور پر ''جدیدیت'' سے متاثر مسلمان یہ کہتے ہیں کہ قرآن ہمیں اصول فراہم کرتا ہے جبکہ سنّت، اجتہاد اور اجماع ان اصولوں کے محسوس پیکر ہیں۔ یہ بیان جو نصف سچائی ہے، خطرناک طور پر گمراہ کن ہے۔ اگر ہم قرآن مجید کا دقّت نظر سے مطالعہ کریں تو اس میں عمومی اصول نہیں بلکہ ایسے مسائل کا حل اور خصوصی احکامات ملتے ہیں، جو خاص حالات اور تاریخی سیاق میں دیئے گئے تھے۔ لیکن یہ احکام، یا عمل، واضح طور پر، یا مضمر طور پر ان وجوہ یا اقدار (values) کے حامل ہیں، جن کی مدد سے عمومی احکام کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا کہنا ہے کہ حقیقی اور قابل عمل اسلامی قوانین اور اسلامی ادارے بنانے کے لیے ایک دوہرے عمل کی ضرورت ہے:۔ ا۔ اس وقت کے سماجی حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے، قرآن نے وقتی حقائق اور مسائل سے متعلق جو فیصلے صادر فرمائے ہیں، ان سے عمومی اصولوں کا استخراج کیا جائے۔ ۲۔ اس عمومی سطح سے آج کے مختلف حالات کو سامنے رکھتے ہوئے قانون سازی کی جائے (۳۰)۔ اس طرح قرآن کو بحیثیت مجموعی سامنے رکھتے ہوئے، آج کے سماجی، اخلاقی اور معاشی مسائل کا حل ممکن ہے۔(☆) مسلم فقہاء صدیوں سے اس اجتہادی روش کو ترک کر چکے ہیں اور قرآن سے قوانین کے ایک کلّی اور مربوط نظام کی بجائے اس کو مختلف ٹکڑوں میں اور غیر مربوط انداز میں اخذ کرتے رہے ہیں۔

سرسید اور اقبال کی عقلیت پسندی کا اثر فضل الرحمٰن پر نمایاں ہے، اگرچہ وہ اقبال کے متبع ہیں اور نہ ہی سرسید کے۔ مذہب کے بارے میں ان کا رویہ صحت

☆ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ جدید ترکی میں مصطفےٰ کمال اتاترک نے جو اجتماعی اصلاحات جاری کیں، مثلاً میراث اور گواہی میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ ایسے ہی دوسری اصلاحات ان کے بارے میں ابوالکلام آزاد نے کہا تھا کہ اتاترک شریعت کو چھوڑے بغیر بھی یہ اصلاحات جاری کر سکتے تھے۔ دیکھیے: 'اسلامی احکام وفقہ میں ترمیم مولانا آزاد کی نظر میں'، از: محمد شعیب عمری، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: 'اسلامی شریعت کا تصور اور اس کا نفاذ' از رشید احمد، ص ۲۱، (ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور)۔

مند اور پر امید ہے۔ بے شبہ بے دین معاشرے کے مقابلے میں مذہبی وجدان پر مبنی معاشرے ہی اکیسویں صدی کی ضرورت ہیں، بشرطیکہ اس وجدان کو فضل الرحمان کے نقطہ نظر کے مطابق مقصود بالذات بنانے کی بجائے اخلاقی سماج پیدا کرنے کے لیے تخلیقی طور پر استعمال کیا جائے۔

خلیفہ عبدالحکیم نے اس معاشرے کے خدوخال واضح کیے ہیں جن کی فکری بنیادیں سرسید اور اقبال نے فراہم کی تھیں اور جنھیں فضل الرحمٰن کی فکر نے آگے بڑھایا۔ ان کے نزدیک عقلیت پسندی، اسلام کے مزاج میں داخل ہے۔ اس لیے کہ قرآن کی تعلیمات کی رو سے خدا، خود ایک ''عاقل اور تخلیقی ارادہ ہے۔ وہ فلسفیوں کا تصور مطلق ہے اور نہ ہی ارسطو کی بغیر ارادہ عقل۔ وہ نوفلاطونی حقیقت بھی نہیں ہے جس سے تخلیق کی کرنیں پھوٹتی ہیں۔ اسلام کے نقطہ نظر سے خدا، ایک بامقصد تخلیقی قوت ہے''۔(۳۱)

اس بنیادی فکر پر خلیفہ عبدالحکیم کی رائے میں جو معاشرہ بنتا ہے، اس کی خصوصیات اس قسم کی ہوتی ہیں:

۱۔ ایسے معاشرے میں مذہب اور خیالات کی مکمل آزادی ہوتی ہے اور کسی کو دوسرے کے معاملات میں دخل اندازی کا کوئی حق نہیں ہوتا۔

۲۔ اگر وہ اپنی مرضی کے مطابق زندگی نہ گزار سکتے ہوں، تو ان کو صبر کرنا چاہیے یا ہجرت۔

۳۔ اسلامی حکومت کے قیام کی صورت میں غیر مسلموں کو اپنے مذہب کی پوری آزادی ہوگی اور ان کے حقوق میں، ان کے مذہب کی بنیاد پر کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔

۴۔ اسلامی ریاست، ایک جمہوری اور سوشلسٹ ریاست ہوگی۔

۵۔ عورتوں کے بنیادی حقوق میں جنس کی بنیاد پر کوئی امتیازی سلوک نہیں ہوگا۔

۶۔ ریاست معاشی نظام کو اس طرح منظّم کرے گی کہ سرمایہ داری، اور بغیر محنت کی کمائی معاشرے میں جگہ نہ پائے۔ اور دولت چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہو جائے۔ اسی طرح معاشرے میں اشیاء کی گردش کے قانون بھی بنائے جائیں گے۔ جائیداد اور املاک کو مشترکہ ملکیت میں رکھنے کی، اور ان کو تقسیم کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

۷۔ کسی گروہ کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ حکومت وقت کے خلاف مسلح بغاوت کرے، اس لیے کہ معاشرے میں افراتفری اور شورش کی بہ نسبت امن واماں زیادہ قیمتی ہے۔ (۳۲)

ایک فلاحی ریاست کے تصور کو خلیفہ عبدالحکیم نے اسلام کا آئیڈیل (ideal) بتایا ہے۔ لیکن ان کے نقشے میں، ضرورت کے مطابق ردّ و بدل کی گنجائش موجود ہے۔ اسلام کوئی جامد نظام نہیں ہے، وہ قرآن کی بنیادی تعلیمات کو ہر زمانہ میں ضرورت کے مطابق ڈھال سکتا ہے۔ اور اس عمل میں ان بنیادی اقدار (basic values) میں کوئی تبدیلی واقعہ نہیں ہوتی جو اسلام نے دی ہیں۔

بیسویں صدی کے ہندو پاکستان میں اسلام سے متعلق ان چند خیالات کی اجمالی تشریح سے چند باتیں بالکل عیاں ہو کر سامنے آتی ہیں جو اکیسویں صدی میں اسلام کے کردار سے متعلق ہیں:

۱۔ روایت پسندوں کی ایک جماعت اپنے اپنے مدرسی نظام کے ذریعہ اکیسویں صدی میں بھی باقی رہے گی۔ اور یہ جماعت ہر معاشرے اور ہر مذہب میں موجود ہوتی ہے۔ پچھلے پندرہ سالوں میں اس روایت پسندی کو پاکستان میں سرکاری سرپرستی سے تقویت ملی ہے۔ (☆) مزید یہ کہ پٹرو ڈالر کی فراہمی، جو مسجدیں بنانے کے لیے ملتے رہے ہیں، اور بیرونی دولت نے جو (مشرق وسطی کے) مسلم ممالک

☆ یہ مضمون ۱۹۹۴ء میں شائع ہوا تھا۔

آپس کی باہمی جنگ کے لیے پاکستان میں اپنے اثر ونفوذ بڑھانے کے لیے استعمال کرتے رہے ہیں، ایک ایسا طبقہ پیدا کر دیا ہے، جس کے معاشی مفادات، بھی اس روایت پسندی سے وابستہ ہوگئے ہیں۔ ملک کے اندرونی حالات اور یہاں کی سیاسی اکھاڑ پچھاڑ میں ایسی مذہبی، سیاسی جماعتیں وجود میں آ گئی ہیں، یالائی گئی ہیں، جو ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما رہتی ہیں۔اور مذہب کے نام پر خون خرابہ سے بھی نہیں چوکتیں۔بعض مذہبی جماعتیں نیم عقلیت کا سہارا لے کر معاشرے کے درمیانی طبقہ میں اپنے پیرو پیدا کر لیتی ہیں جو سادہ لوحی میں یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ وہ دنیا میں حکومت الٰہیہ قائم کرنے میں شریک ہیں اور چاہے اپنی زندگی میں وہ منزل کو نہ پاسکیں۔ان کی اخروی کامیابی یقینی ہے۔تین مذہبی جماعتیں اس سلسلے میں قابل ذکر ہیں جو مجموعی طور پر ہماری دانست میں نیک دلی سے کام کرتی ہیں۔یعنی جماعت اسلامی، تبلیغی جماعت اور تنظیم اسلامی لیکن یہ سب معروضی حقائق کا سامنا کرنے سے گریز کرتی ہیں۔اور بڑی سادگی سے الفاظ کی جنگ لڑکر اپنے خیالوں میں اسلامی معاشرہ قائم کرتی رہتی ہیں۔افسوس! یہ سب جماعتیں ایسی باتوں میں الجھی ہوئی ہیں، جو سوسائٹی میں کسی اچھی تبدیلی کا باعث نہیں بن سکتیں، وہ معاشرہ کے اصل مسائل سے گریز کرتی ہیں اور محض رسمی اور قانونی نظام کی بات کرتی رہتی ہیں، ان جماعتوں کی اجتماعی سرگرمیوں کے باوجود وہ تمام حالات جوں کے توں برقرار رہتے ہیں جن سے اس ملک کے سربراہوں، اور طاقت کے پجاریوں کو دلچسپی ہے۔ جاگیرداری نظام، قبائلی رسم و رواج اور قوانین، سرمایہ داروں کی معاشی لوٹ کھسوٹ، مافیا کا کھلے بندوں عمل دخل، حکومت کا شہری ذمہ داریوں کو پورا نہ کرنا اور اس کے باوجود بھی اس کا قائم رہنا، دولت اور سیاست کا چند خاندانوں میں مرکوز ہونا، حکومتی اداروں پر بار بار اسلحہ برداروں کا قبضہ، لوگوں کے سماجی، معاشی مسائل کا

جوں کا توں رہنا، غرض ان جماعتوں کی نیک نیتی کے باوجود سطح زمین کی حالت میں بہتری کی بجائے ابتری آتی رہتی ہے۔ یہ سب جماعتیں یا تو مطلق طاقت (absolute power) کی منتظر ہیں یا خدائی مداخلت کی۔ اکیسویں صدی شاید ان سے پیچھا تو نہ چھڑا سکے لیکن ان کے نفوذ میں ایک بڑی تبدیلی ضرور واقع ہوگی اور یہ زیادہ طاقتور نہیں بن سکیں گی۔ البتہ دوسروں کے ساتھ مل کر کسی حد تک اپنے مفادات کی حفاظت کرتی رہیں گی۔

بیسویں صدی کے برعکس، اکیسویں صدی میں سیاسی غلبہ اور استیلا پہلی اور دوسری جنگ عظیم کی طرز پر ہوتا نظر نہیں آتا، اگرچہ فوجی طاقت کے استعمال کو بالکل رد بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اکیسویں صدی میں قوموں کی کامیابی، یا تسلط میں تین چیزیں زیادہ اہم کردار ادا کریں گی، معاشی ترقی، تصوراتی ارتقا اور تکنیکی ترقی۔

ا۔ اب تک معاشی ترقی، سیاسی جارحیت کے شاخسانہ کے طور پر کام کرتی رہی ہے۔ لیکن آئندہ سیاست اور سیاسی غلبہ، معاشی ترقی کے سایہ میں آگے بڑھے گا۔ جن قوموں، تہذیبوں اور ملکوں کے پاس معاشی ترقی کا کوئی قابل عمل اور واضح نقشہ موجود نہ ہوگا ان کا مستقبل درخشاں نظر نہیں آتا۔ کہنے کو تو اسلام معاشی ترقی کا حامی ہے اور دین و دنیا کی تفریق مٹا کر اس نے دنیا کے حصول کو بھی مذہبی رنگ دے دیا ہے، لیکن بدقسمتی سے، بیسویں صدی میں اسلامی ماہرین معاشیات کی توجہ کے باوجود، مسلم حکومتیں معاشی ترقی کی کوئی قابل عمل راہ نہیں تلاش کر سکیں۔ اسلام کے معاشی نظریات اور طریق کار، ایک اخلاقی معاشرے میں تو کسی حد تک کام کر سکتے ہیں، لیکن ایک غیر اخلاقی معاشرے کو اخلاقی بنانے میں کوئی کردار نہیں ادا کر سکتے۔ وہ مسلم ممالک جہاں زکوٰۃ اور عشر کا مرکزی اور حکومتی نظام قائم ہوا، ان کے معاشرے میں اس نظام سے ذرّہ برابر تبدیلی نہیں آئی۔ بلکہ اس کا نقصان یہ ہوا کہ یہ

ادارے بعض حکمرانوں کے سیاسی استحکام میں ایک وسیلہ اور ذریعہ کی حیثیت سے استعمال ہوئے یا سیاسی حکومت کو اخلاقی جواز مہیا کرنے میں۔ اسلام کو خاص طور پر، قانون وراثت، نظام زکوۃ، آبادی اور ملکیت زمین کے مسائل پر تخلیقی طور پر غور و فکر کرنا ہوگا۔ خاص طور پر جاگیردارانہ نظام کے ان پہلوؤں پر جہاں وہ مذہب کے نام پر اپنا جواز پیدا کرتے ہیں۔

۲۔ تصوراتی (conceptual) اعتبار سے اکیسویں صدی میں جو زبان بولی جائے گی اس میں ممکن ہے کہ الفاظ تو مشترک ہوں، لیکن ان کے مفہوم و معنی میں بڑا فرق ہوگا۔ یہ فرق خود بیسویں صدی میں بھی ظاہر اور عیاں ہے۔ بنیادی حقوق، جمہوریت، شخصی آزادی، جنسی اور نسلی تفریق کی اصطلاحات اگرچہ عام ہیں، لیکن آج کا انسان ان سے جو نتائج نکالتا ہے، وہ ان نتائج سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جو اس سے قبل اخذ کیے گئے تھے۔ اسلام کے شارحین، بعض غیر اہم اور معمولی مسائل کو، دین کا بنیادی مسئلہ بنا کر جو ذہن پیدا کرتے ہیں، وہ موجودہ مسائل کے حل کرنے میں ممد و معاون ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اسلام کو، اس کے اصلی مقاصد کی روشنی میں بیان کرنے کی بجائے، اس کا ایک غلط رخ دنیا کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ عورتوں کی شہادت، بھارت میں شاہ بانو کیس کا معاملہ، بے حرمتی کے قانون (blasphemy) کا غلط اطلاق، شہری حقوق میں تفریق، یہ سب وہ مسائل ہیں جن سے بیسویں صدی میں سابقہ پڑتا ہے اور آئندہ بھی پڑے گا۔ اس نصف صدی میں چونکہ مسلمان ممالک سیاسی طور پر استعمار سے آزادی حاصل کر چکے ہیں، اس لیے اب وہ اپنی مرضی کے مختار ہیں کہ قوانین کے ارتقاء میں جو راستہ چاہیں اختیار کریں۔ اور اسی لیے اب ان کی ذمہ داری میں بھی اضافہ ہوگیا ہے۔

۳۔ اکیسویں صدی میں تیسرا، اہم مسئلہ تکنیکی ترقی کا ہے۔ تکنیکی ترقی کا ایک

بہت بڑا پہلو، جس پر اب تک کوئی توجہ نہیں دی گئی، یہ ہے کہ ہر ترقی، انسان کی آزاد ترجیحات کو محدود کرتی جاتی ہے۔ اور کسی حد تک، انسان مشینوں کا حاکم نہیں، بلکہ ان کا محکوم اور غلام بنتا جاتا ہے۔ آج ہمارے مرنے جینے، ہمارے رہنے سہنے اور علاج معالجہ، ہمارے نقل و حمل، ان سب کو وہ معاشرتی اور تکنیکی نظام متعین کرتا ہے جو ہمارے چاروں طرف قائم ہو رہا ہے۔ یہی ہماری اقدار کو بھی متاثر کر رہا ہے اور یہی ہمارے روّیوں کو بھی ایک خاص سمت میں چلا رہا ہے۔ اسی لیے تکنیکی ترقی حاصل کرنے کے ساتھ ہی ہم کو اپنا اور تکنیک کا مابعد الطبعیاتی مقام متعین کرنا ہوگا۔ مغرب میں فطرت، ایک معروضی حقیقت ہے اور خدا نے انسان کو کائنات کے مسخر کرنے پر لگا دیا ہے۔ اب ہم کائنات کو انسان کے فائدوں کے لیے بنائی ہوئی ایک شے سمجھتے ہیں اور اس سے ایسا سلوک کرتے ہیں جس میں اس کائنات کی اپنی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اسلام کا اگر کوئی کردار اکیسویں صدی میں ہو سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ وہ کائنات کو اسی طرح محترم سمجھے جس طرح خود انسانی جان، اور اس کے ساتھ وہ ایسا رویہ اپنائے کہ انسان اور کائنات کو ہم آہنگ ہو کر پہلو بہ پہلو چلنا ہے۔ کائنات، انسان کے لیے اسی طرح پیدا کی گئی ہے جس طرح خود انسان کائنات کے لیے۔ اشرف المخلوقات ہونے کے تصوّر نے ہماری فکر میں وہی خرابیاں پیدا کر دی ہیں جو مغربی تہذیب کی خرابیاں ہیں۔ مغربی سائنس اور تہذیب، دیکارت کے دوئی کے نظام پر قائم ہے کہ کائنات میں ایک ذہن ہوتا ہے، دوسری فطرت، ان دونوں میں دوئی کا ایک نظام قائم ہے۔ فطرت کو ذہن سے آزاد کر کے، اس کے معروضی قوانین پر دسترس حاصل کی گئی ہے اور انسان کے برتر ذہن کے لیے اس کائنات کی ہر چیز کو استعمال کیا گیا۔

اسلام اس باب میں اہم کردار اس وجہ سے ادا کر سکتا ہے، کہ وہ مشرق اور

مغرب کے سنگم پر واقع ہے۔ کتابی مذاہب کی طرح، اسلام زندگی کے مسائل سے عہدہ برا ہونا چاہتا ہے۔ اور مشرقی مذاہب کی طرح، وہ فطرت اور کائنات سے بھی ہم آہنگ ہونا چاہتا ہے۔ دین اور دنیا کی تفریق کو مٹانے کا یہ پہلو مسلمانوں کی نظر سے اب تک اوجھل ہے۔

وہ فکری بنیاد، جس پر معاشی ترقی، تصوراتی ارتقاء اور تکنیکی ترقی ممکن ہے اور جو ہم کو اسلام سے کاٹ کر خیالات کے میدان میں تنہا نہیں چھوڑ دیتی، یہ ہے کہ قرآن کریم اور سنت کی تفہیم کے روایتی اور خوشہ چینی طریق کار کو چھوڑ کر، اس پر نئے سرے سے نظر ڈالی جائے۔ ان دونوں کو عمومی ہدایت کا سرچشمہ نہ سمجھا جائے، بلکہ ہدایت خاصہ کا منبع و ماخذ سمجھ کر، اس سے عموم کو اخذ کیا جائے اور پھر اس عموم سے آج کل کے حالات کے مطابق احکام اور قوانین بنائے جائیں۔ یہ وہی طرز فکر ہے جس کی نشان دہی ڈاکٹر مرحوم فضل الرحمٰن نے کی ہے۔ یہ کام مشکل، دقت طلب اور طویل ہے اور اس کام کے لیے معاصرانہ فکر کا گہرا مطالعہ بہت ضروری ہے۔

البتہ ایک بات، جس سے فضل الرحمٰن پہلوتہی کرتے ہیں، وہ اسلام کا درونی کردار ہے۔ جیسے جیسے مادّی ترقی بڑھتی جارہی ہے۔ اور جوں جوں سائنسی تکنیک انسانی افعال کی جگہ لیتی جارہی ہے انسان اپنے سے اور اس کائنات سے اجنبی اور بیگانہ ہوتا جارہا ہے۔ یہ بیگانگی، یہ اجنبیت اس کو ایک بڑے اضطراب اور زبردست اخلاقی بحران کا شکار کر دیتی ہے اور جس کے نتیجے میں وہ سماجی ڈھانچے، جو انسان صدیوں کی محنت سے بناتا ہے، شکست و ریخت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ مغربی معاشرے پر جن لوگوں کی گہری نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ مغرب کی زندگی میں اجنبیت سے جو خلا پیدا ہوا ہے، اس کے برے نتائج معاشرے پر ظاہر ہونا شروع ہو گئے ہیں۔ خاندان، رشتے داریاں، حسن سلوک، آپس میں ایک دوسرے کے دکھ

درد میں شرکت، ان سب کے لیے صنعتی خدمت (service-industries) وجود میں آ گئی ہیں اور آ تی جا رہی ہیں۔ ایک معنی میں غیر ترقی یافتہ ہونا، اس لیے بہتر ہے کہ اب بھی غیر ترقی یافتہ اقوام و ملل کے پاس اس بات کا امکان ہے کہ وہ اپنی ترقی کے لیے ایسا راستہ اختیار کریں جو ان خرابیوں اور فسادات سے بچ سکے، جس کا شکار دوسرے ترقی یافتہ ممالک ہو گئے ہیں۔ شاید یہ راستہ ہمارا وہ تیسرا پیرڈائم ہے جس کو ہم روحانی تسکین کا پیراڈائم کہتے ہیں، فراہم کر سکے۔ شاید اس کے ذریعے ہمیں اس بات کا علم ہو جائے کہ ہم اور کائنات ایک ہی حقیقت ہیں اور اپنی انا (ego) کے حصار سے نکل کر خیر محض کو حاصل کر سکیں جس کی دعا ہم دن میں کئی بار مانگتے ہیں۔ یعنی **ربنا آتنا فی الدنیا حسنته و فی الاخره حسنته**۔ (ق۲:۲۰۱) لیکن اس کے لیے ہم کو حکم و طاعت کے مابعد الطبعیاتی مفروضات کے خلاف ایک بڑی جنگ کرنا پڑے گی۔

اسلام، قانون اور اخلاقیات

قانون کی کوئی جامع تعریف ممکن نہیں ہے اور نہ لغوی اعتبار سے اس کا کوئی ایک مفہوم متعین کیا جاسکتا ہے۔ اس موضوع پر اگر چہ کئی کتابیں موجود ہیں لیکن وہ قانون کی کچھ خصوصیات متعین کرنے کے علاوہ کسی جامع تعریف تک نہیں پہنچتیں۔ کانٹ (۱۸۰۴۔۱۷۲۴) نے کہا تھا کہ ''وکیل اب تک اپنے تصور قانون کی تعریف کی تلاش میں سرگرداں ہیں'' اور کانٹ کے ڈیڑھ صدی کے بعد جولیس اسٹون (Julius Stone) کو کہنا پڑا کہ ''قانون لازمی طور پر ایک مجرد اصطلاح ہے اور اس کی تعریف کرنے والے کو آزادی ہے کہ وہ تجریدی کوئی بھی سطح چن لے۔ لیکن اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ اس چناؤ میں وہ اس بات کا خیال رکھے کہ قانون کی وہ تعریف جو اس نے پسند کی ہے بامعنی ہے اور اس زمانے کے لوگوں کے تجربہ کا ایک

اہم حصہ ہے اور یہ کہ وہ تعریف ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہے"۔(۱)

ہارٹ کے نزدیک قانون کی کوئی تعریف اس کے تین بنیادی پہلوؤں کو نظر انداز نہیں کرسکتی۔ ۱۔قانون اور سماجی نظم وضبط کا تعلق ۔۲۔ قانون اور اخلاقی واجبات کا تعلق۔ ۳۔قواعد وضوابط کی تفصیل اوران کا قانون سے تعلق۔(۲)

بعض مفکرین نے قانون کی کچھ اور صفات اور خصوصیات بیان کی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں۔ ۱۔قانون ایک مرکب اور کلّی تصور ہے۔۲۔اس تصور میں وہ سماجی اقدار شامل ہیں جو کسی معاشرہ کے کردار کو منضبط کرتی ہیں۔۳۔قانون بنیادی طور پر سماجی تصور ہے۔ ۴۔ یہ تصور اگر چہ پیچیدہ ہے تاہم نہایت منضبط ہے۔ ۵۔قانون خصوصی طور پر جابرانہ ہے۔ ۶۔ یہ تصوراداروں کے ذریعہ شکل پذیر ہوتا ہے۔ ۷۔قانون کے برقرار رہنے کا معیار، اس کی اثر پذیری ہے۔(۳)

قانون کے تصور کا ارتقاء جس طرح انسانی تاریخ میں ہوا ہے اس کا مطالعہ قانون کی اس قسم کی خصوصیات کی طرف اشارہ کرتا ہے مثلاً قانون کا اختیار، اس کا منشاء اس کا عالمگیر اطلاق، قانون کے ساتھ حقوق اور امور واجبہ کا تصور، قانون کی قوت نافذہ۔ ان سب خصوصیات کے بغیر کسی قاعدے یا رواج کو قانون کہنا صحیح نہ ہوگا۔

قانون کی تعریف میں دو پہلو اور بھی شامل ہیں۔ اول یہ کہ قانون اس طرح پیش کیا گیا ہو کہ عدالتیں اس کی روشنی میں فیصلے کرسکیں اور دوم یہ کہ قانون اور اصول میں ایک اخلاقی قدر بھی مضمر ہو جو معاشرتی معیار کی نشان دہی کرتی ہو۔ اس میں شک نہیں کہ معاشرتی معیار مختلف معاشروں اور مختلف زمانوں میں بدلتا رہتا ہے، لیکن ایک مرکزی قدر، پھر بھی ان سب میں مشترک ہوتی ہے۔

قانون سے متعلق یہ بنیادی تصورات ایک فلسفی یا معلم اخلاق کو یہ حق دیتے

ہیں کہ وہ قانونی تصورات کے متعلق بامقصد بات کرے اور خاص طور پر قانون، اخلاق اور مذہب کے مابین رشتے کو واضح طور پر سمجھنے کی کوشش کرے۔ ہر قانون کا، جو معاشرتی احتساب اور انضباط کے ذریعے کے طور پر بنایا گیا ہو، ایک اخلاقی پہلو ہوتا ہے اور اس میں ایک اخلاقی اصول مضمر ہوتا ہے، چاہے وہ بظاہر اخلاقی صفات سے کتنا ہی معرّا کیوں نہ نظر آتا ہو۔

عدل کے لیے انسان کی قدیمی تلاش و جستجو، دوسرے لفظوں میں خیر و شر کی جستجو ہے اور قانون کا مقصد معاشرے میں خیر کا قیام ہے۔ اسی لیے اخلاقی مفکرین کا یہ فرض ہے کہ وہ ایک طرف قانون اور اخلاق کے رشتے کو واضح کریں اور دوسری طرف قوانین کا اخلاقی نقطہ نظر سے جائزہ لیں اور یہ بتلائیں کہ کون سے قوانین اخلاقی ہیں اور خیر کے قیام میں ممد و معاون ہیں اور کون سے معاشرتی تبدیلیوں یا کسی وجہ سے اخلاقی اثر پذیری کھو چکے ہیں یا ان کی ترویج سے اخلاقی اقدار پروان نہیں چڑھتیں۔

یہ بات محض اتفاقی نہیں کہ مابعد الطبعیات اور علمیات کے اکثر اہم مسائل کی جڑیں اس وقت کے اخلاقی اور قانونی مباحث میں پھیلی ہوئی ہیں۔ تاریخِ تصورِ قانون کا ایک معمولی مطالعہ بھی اس بات کو واضح کرسکتا ہے۔ یونانی مفکرین عدل کے تصور کا تجزیہ کرتے نظر آتے ہیں، اسلامی فقہا، توحید، معاشرتی عدل اور معاشرتی معیاروں سے بحث کرتے ہیں، قرونِ وسطی اور رومی مقنّن فطری قانون اور انصاف کی بات کرتے ہیں اور عصرِ حاضر کے قانون دان، فطری حقوق، اور سماجی ضرورت کی اہمیت جتلاتے ہیں۔ ان سب کا مشترک موضوع، قانون کی اخلاقی قدر و قیمت متعین کرنا ہے۔ تاریخی طور پر ان مفکرین کے سیاق چاہے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں ان کا مرکزی سوال ایک ہی ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ ''قانون کیا ہونا چاہیے؟'' اور

جوں ہی ہم قانون کیا ہونا چاہیے؟ پوچھتے ہیں، تو اس سوال میں قدر و قیمت کا ایک سوال مضمر ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم ان معیارات کی تلاش میں ہیں جو کسی قانون کو صحیح قرار دے سکتے ہوں اور معاشرے میں خیر پذیری کا ذریعہ بن سکتے ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ انسانی تفہیم کی بات ہے اور کوئی ایسا قانون جس کی اخلاقی قدر و قیمت انسانی فہم سے بالاتر ہو، انسان کے لیے وضع نہیں کیا جاسکتا۔

کسی قانون کی اخلاقی قدر و قیمت کا تعین کس کی ذمہ داری ہے؟ فلسفی کی معلم اخلاق کی یا مقنّن کی؟ طرفہ تماشا یہ ہے کہ ان میں سے تینوں فریق اپنی ذمہ داری ایک دوسرے پر ڈالتے رہے ہیں۔ مقنّن اور معلم اخلاق کا کہنا ہے کہ یہ فلسفی کی ذمہ داری ہے، اس لیے کہ معاملہ اخلاقی اقدار کے تعین کا ہے اور اس موضوع سے فلسفہ اخلاق بحث کرتا ہے۔ اس کے برخلاف فلسفی کا کہنا ہے کہ یہ مسئلہ قانونی نظام کی ماہیت، اس کی اثر پذیری، اور معاشرے کی اصلاح سے تعلق رکھتا ہے، اس لیے یہ کام یا تو مقنّن کرسکتا ہے، یا پھر معاشرتی علوم کا ماہر۔ معاشی ماہرین، تاریخ دان، اور علم سیاسیات کے ماہرین کا کہنا ہے کہ ان کے علوم کا اخلاقی اقدار سے تعلق نہیں ہے، وہ تو حقائق سے جیسے کہ وہ ہیں سروکار رکھتے ہیں۔ اور ان کا کام ان حقائق کی تصویر کشی کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ کیا ہونا چاہیے؟ اس بحث سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اخلاقی مفکرین، اس کے برخلاف، خیر و شر، اقدار اور اخلاقی قوانین کی مجرّد بحثوں کے طلسم سے باہر نہیں آتے۔ اور سماجی حقائق سے قطع نظر کر کے، اخلاقی نظاموں کی صداقت یا عدم صداقت کے دلائل ڈھونڈنے میں اپنا سارا وقت اور ذہن صرف کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ کہ ایسے بہت سے امور جو زندگی کے سماجی و اخلاقی مسائل سے تعلق رکھتے ہیں کسی کی فکر کا موضوع نہیں بنتے۔ قانون کا ایک تاریخی مدرسہ فکر، قانون اور اخلاقیات کے تعلق کا منکر ہے اور کہتا ہے کہ قانون کا تعین روح

عصر یا روح معاشرہ کو کرنا چاہیے۔ کسی زمانے میں افراد کا مجموعی ارادہ ہی وہ قوت ہے جو اس بات کا تعین کرسکتی ہے کہ قانون کیا ہونا چاہیے۔ اس کے برخلاف قانون کے تجزیاتی مدرسہ فکر کا کہنا ہے کہ قانون کا اخلاق سے کوئی تعلق نہیں ہے، ایک منطقی آئیڈیل اس بات کا تعین کرسکتا ہے کہ قانون کیا ہونا چاہیے۔ مفکرین قانون ایسے بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں۔ کہ قانون کو حاکم کا ارادہ متعین کرتا ہے اور اس حکم کی اطاعت انسان پر واجب ہے۔ وہ لوگ جو قوانین کو سماجی ضرورتوں اور مقاصد کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں (جو مختلف زمانوں میں قدرے مختلف ہوسکتی ہیں) کہتے ہیں کہ قوانین کی اطاعت اس لیے کرنی چاہیے کہ اگر سماجی ضرورتیں پوری نہ ہوں تو انسانی سماج کا قیام ممکن نہیں رہے گا۔ مقنّن اور سماجی علوم کے ماہر، اگرچہ قانون کی اخلاقی قدر و قیمت کے منکر نہیں ہیں لیکن سمجھتے ہیں کہ یہ کام ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ ان کے خیال میں یہ فلسفہ اخلاق کا مسئلہ ہے یا پھر معلّم اخلاق کا۔ اخلاقی اقدار کا تعین یا یہ فیصلہ کہ کون سے قوانین اخلاقی اعتبار سے بہتر ہیں، سماجی علوم کے ماہر، وکلا، قاضی اور منصف کے دائرہ کار سے باہر ہے۔ قانونی فیصلوں میں اگرچہ اخلاقی اقدار مضمر ہوتی ہیں لیکن فیصلے ان مضمرات کے پیش نظر نہیں ہوتے، بلکہ قانون اور واقعات کے سیاق وسباق کی روشنی میں ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان اخلاقی مضمرات پر توجہ دینا اور قانون اور اخلاق کے رشتے کو تلاش کرنا کسی نہ کسی کا کام ضرور ہے۔ برے قوانین اور اچھے قوانین میں خط امتیاز، اگرچہ مقنّن اور منصف دونوں کھینچ سکتے ہیں، لیکن برے اور اچھے کے معیارات سے سیر حاصل بحث کرنا ان کے لیے ناقابل عمل ضرور ہے، اس لیے کہ اس طرح وہ اپنے اصل کام یعنی فیصلوں کی طرف توجہ نہیں کرسکیں گے۔ ہماری دانست میں اس کام کی اصل ذمہ داری مفکرین اخلاقیات ہی کی ہے جو خیر وشر کے بنیادی تصورات سے

بحث کرتے ہیں۔ لیکن ان کا کام یہ بھی ہے کہ بحثیں صرف تجریدی حیثیت سے نہ ہوں بلکہ سماجی حوالوں اور وقت کی ضروریات کے مطابق ہوں۔ اس طرح فلسفہ اخلاق کے ماہرین کو تصورات کے بظاہر ارفع مقام سے نیچے آنا پڑے گا اور اپنے علم کو کسی حد تک اطلاقی علم بنانا پڑے گا۔ وہ علم جو سماجی مسائل کے حل کے لیے تجاویز پیش نہ کرتا ہو بڑی حد تک بے مصرف رہ جاتا ہے۔ بیسیویں صدی کے آخری ربع کی خصوصیت یہی ہے کہ اس نے ایک نئے علم کو جنم دیا ہے اور وہ ہے علوم کا ''اطلاقی علم''اس فکر کو قوانین کی جانچ کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔(۴)

فلسفہ اخلاق، وسیع معنوں میں نیک و بد، خیر و شر جیسے تصورات کے مفاہیم کو متعین کرنے اور انسانی اعمال پر ان کے اطلاق کرنے کا ہی نام ہے۔ قوانین کا بنانا، ان کے مطابق عدالتوں میں انصاف فراہم کرنا، انسانوں کو قانونی تحفظات فراہم کرنا اور معاشرے پر قانون کی حکمرانی سب انسانی اعمال کا حصہ ہیں اور انسان کی زندگی کو کلی طور پر متاثر کرتے ہیں۔ اس لیے یہ اعمال، اس اخلاقی جانچ سے نہیں بچ سکتے جو فلسفہ اخلاق کے حیطہ کار میں آتا ہے۔ اسی طرح وہ قوانین بھی جو انسانی معاشروں کے لیے بنائے جاتے ہیں اچھے یا برے، خیر یا شر کو فروغ دینے والے، بااثر یا بے اثر ہوسکتے ہیں اور اس کا فیصلہ فلسفہ اخلاق کا کام ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی قانون برا ہے یا یہ کہ ایک عدالتی فیصلہ دوسرے فیصلے سے بہتر ہے یا یہ کہ کسی ملک کے دستور پر نظر ثانی کرنی چاہیے، ہم کسی شے کی قدر و قیمت کا فیصلہ کر رہے ہوتے ہیں۔ اور ان فیصلوں کی صداقت یا کذب، فلسفہ اخلاق کے حوالے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس طرح قانون، اخلاقیات کی عدالت میں پیش ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

قوانین مقصود بالذات نہیں ہوتے، بلکہ ان کا ایک مقصود ہوتا ہے جس کو پورا کرنے کے لیے وہ بنائے جاتے ہیں۔ یا ان کا ایک ہدف ہوتا ہے جس کے حصول

کا وہ ایک ذریعہ ہوتے ہیں۔ یہ مقاصد اور اہداف، عدل کا قیام، فطرت کے قانون سے مناسبت، انسانی حقوق کی حفاظت یا سماجی ضرورتوں کی تکمیل اور تنظیم ہو سکتے ہیں۔ ان میں جو مقصد بھی اپنایا جائے قانون کا ایک ہی معیار بن سکتا ہے، اور وہ ہے کہ ''قانون زیادہ سے زیادہ خیر کے حصول کا ذریعہ ہے''۔ خیر کا تصور، متذکرہ مقاصد اور اہداف کی روشنی میں مختلف ہو سکتا ہے۔ لیکن مقاصد اور ان کے مابین یہ فیصلہ کہ کون سے مقاصد دوسروں سے بہتر ہیں، اخلاقیات کی عدالت میں ہی ممکن ہے۔ ساتھ ہی جس خیر کی ہمیں تلاش ہے وہ بجائے خود کیا ہے؟ خیر بھری زندگی کسے کہتے ہیں؟ کون سے اعمال ایسے ہیں جن پر خیر کا اطلاق کیا جانا چاہیے؟ اور کون سے اعمال پر شر کا؟ ان سوالوں کا جواب بھی ہمیں اخلاقیات کی بارگاہ سے ہی مل سکتا ہے۔

اخلاقیات اور قانون کا تعلق، ایک لازمی تعلق ہے، اور اس سے مفر ممکن نہیں ہے۔ اس تعلق سے ہم لسانی تجزیہ کاروں کی طرح یہ کہہ کر پیچھا نہیں چھڑا سکتے کہ اخلاق، قانون، عدل، جیسی اصطلاحات کے معنی ہم ان الفاظ کے لسانی استعمال کی تاریخ سے متعین کر سکتے ہیں۔ لسانیات اگر ہمیں ان الفاظ کے معنوں کا کھوج لگا بھی دے تو اس کا اظہار بھی کچھ لفظوں سے ہی ہو سکے گا، اور پھر ان لفظوں کے معنوں کی تلاش کے لیے دوبارہ ہمیں اپنا لسانی سفر شروع کرنا پڑے گا۔ یا اگر ان الفاظ کے معنوں کے لیے ہم زندگی کے واقعات کی طرف اشارہ کریں تو ظاہر ہے کہ یہ الفاظ ایک یا چند واقعات تک محدود نہیں رہیں گے، اور اپنے اطلاق کے لیے ان کو نئے واقعات پر منطبق کرنا ہوگا۔ زیادہ اہم یہ امر ہے کہ زندگی گزارنا صرف لفظی کھیل نہیں ہے بلکہ یہ انسانی اعمال کے حسن و قبیح، نیک و بد، اچھائی اور برائی سے راست طور پر متعلق ہے اور ان الفاظ کے معنوں کے کھوج میں ہم جو طریقہ چاہیں اپنائیں یہ سوال پھر بھی باقی رہے گا کہ کون سے اعمال اچھے ہیں؟ اور کون سے برے؟ کن

کاموں کو کرنا چاہیے اور کن سے بچنا چاہیے۔" لسانی تعریفیں، نہ صادق ہوتی ہیں اور نہ کاذب۔ زندگی سے ہم اپنا پیچھا اس بوجھ بجھکڑ کی طرح نہیں چھڑا سکتے جو یہ کہتا ہے کہ "جب میں کوئی لفظ استعمال کرتا ہوں تو اس کے معنی وہی ہوتے ہیں جو میں چاہتا ہوں"۔ اسی لیے وہ اصطلاحات اور تصورات، جن کا تعلق مابعد الطبعیاتی، یا سماجی حقائق سے ہے، وہ زندگی کی وجودی حالتوں سے پہلوتہی نہیں کر سکتے۔

قوانین، عدالتوں کے بنائے ضابطوں کا نام نہیں ہے۔ جج کو قانون ساز ماننے کے معنی ایسے ہی ہوں گے کہ ہم یہ مانیں بجلی، طبعیات بناتی ہے۔ یا امیبا (amoeba)، حیاتیات۔ قوانین تو ایک بنیادی نقشہ یا ایک طریقہ فراہم کرتے ہیں جس کی رو سے جج مقدمات کا فیصلہ کرتے ہیں۔ کسی مقدمے کا فیصلہ کرتے وقت کوئی جج اس بنیادی نقشے یا طریقے سے اسی طرح ناواقف ہوسکتا ہے جس طرح مشہور ماہر نفسیات کوہلر (Kohler) کا وہ چمپانزی، جس کو اس نے گسٹالٹ سائکالوجی کے تجربات میں استعمال کیا تھا۔ بندر نقشے یا طریقے کی کلّی تفہیم کے بغیر ہی اپنا ہدف آزمائش اور خطا کے مرحلوں سے گزر کر حاصل کر لیتا ہے۔ یہ بنیادی نقشہ یا طریقہ معاشرے کے اخلاقی اہداف کی تفہیم کا دوسرا نام ہے۔ قانون سازی، عدالتی فیصلے، قانون کے نفاذ کے طریقے، پولیس کا طریق کار، یہ تمام ایک بڑے قانونی نظام کے قانونی عناصر ہیں اور یہ تمام اخلاقی مضمرات رکھتے ہیں۔

اخلاقیات یا قانون کی کوئی جامع تعریف یہاں مطلوب نہیں ہے۔ لیکن ان نشانیوں کا جاننا ضروری ہے جن کی مدد سے ہم اخلاقیات یا قانون کی اصطلاحات اور قوانین میں اخلاقیات کے مضمرات کو پہچان سکتے ہیں۔ ان نشانیوں کے جاننے کا یہ مطلب بھی نہیں ہے، کہ ہم کسی خاص فلسفیانہ مکتب کی طرفداری کرتے ہیں یا قوانین کے کسی خاص نظریے کے پیروکار ہیں۔ جس طرح ہم نے ایک بڑے وسیع معنوں

میں قانون کی تشریح کی ہے اسی طرح وسیع معنوں میں اخلاقیات بھی ایک ایسے علم کا نام ہے جو صحیح اور غلط، اچھے اور برے، سچے اور جھوٹے بہتر اور بدتر، کیا ہونا چاہیے، اور کیا نہ ہونا چاہیے جیسے تصورات کی اہمیت اور ان کے اطلاق سے بحث کرتا ہے۔ یہ تصورات انسانی اعمال اور افعال پر ایک قاطع حکم لگاتے ہیں، چاہے ان کے بنیادی مابعدالطبعیاتی مفروضات کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ یہ فیصلے ہدایتیں، یا احکام اس نوعیت کے نہیں ہوتے جیسے ڈاکٹر یا دوا ساز کا یہ فیصلہ کہ کوئی خاص دواز کام کا شافی علاج ہے۔ یہ فیصلہ اخلاقیات کے زمرے میں نہیں آتا۔ لیکن یہ فیصلہ کہ زکام بری چیز ہے اور اس کا علاج ہونا بہتر ہے۔، اخلاقیات کے دائرہ کار میں آتا ہے۔ اخلاقیات اگر ایک طرف اقدار کی جوہری نوعیت سے بحث کرتی ہے تو دوسری طرف آلاتی اقدار، یعنی ان ذرائع سے بھی بحث کرتی ہے، جن کی معرفت انسان اخلاقی اقدار کا حصول کرتا ہے۔ گویا یہ مقاصد اور طریق کار دونوں پر اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونے کا حکم لگا سکتی ہے۔ اخلاقی فیصلے اور احکام، نفسیاتی یا لسانی معاملات نہیں ہیں، اس لیے فلسفہ اخلاق نے اخلاقیات کی نفسیات کے مطالعہ کی حد تک اپنے کو محدود نہیں رکھا ہے، (اگرچہ فلسفہ اخلاق کا ایک نقطہ نظر اخلاقیات کے نفسیاتی ہونے کا بھی قائل ہے مثلاً بنتھم (Bentham) کا مشہور لذّت والم کا نظریہ) اور صرف اس بات پر اکتفا نہیں کیا کہ انسانی معاشرہ کس قسم کے قضایا یا مفروضات پر ایمان رکھتا ہے۔ فلسفہ اخلاق نے اس سے آگے بڑھ کر یہ سوال اٹھایا ہے کہ انسانی معاشرے کو کس قسم کے اخلاقی قضایا پر ایمان رکھنا چاہیے۔ اس نوعیت کا کوئی بھی قضیہ یا فیصلہ کہ، الف خیر ہے، فلسفہ اخلاق سے متعلق ہے، اور صرف نفسیاتی یا لسانی معاملہ نہیں ہے۔

اخلاقیات کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ یہ انسانوں کے ارادی اعمال سے متعلق ہے۔ اگرچہ کچھ معاملات اس طرح کے ہوسکتے ہیں، جن کے متعلق یہ فیصلہ کرنا کہ وہ

ارادی ہیں یا غیر ارادی یا یہ بتانا کہ کسی عمل میں کس حد تک ارادے کو دخل ہے اور کس حد تک وہ بحالت جبر کیا گیا ہے، مشکل ہو جاتا ہے۔ عدالتوں میں اس قسم کی بحثیں عام طور پر ملتی ہیں، لیکن بحیثیت تصور ارادی اور غیر ارادی اعمال میں واضح فرق موجود ہے، اور اخلاقی مسائل اسی وقت پید ہوتے ہیں جب انسان اپنے ارادے کو استعمال کرتا ہے اور اپنی زندگی میں اپنی مرضی داخل کرتا ہے۔

اس تمام گفتگو سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ اخلاقیات ہر قسم کے قوانین کی قدر و قیمت متعین کرنے کے لیے ناگریز ہے اور کوئی قانون، اخلاق کی عدالت کی منظوری کے بغیر قانون کہلانے کا مستحق نہیں قرار پاتا۔ یہ بات اگرچہ درست ہے کہ ہم یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ سماجی رشتوں کو مضبوط کرنے کے لیے کوئی قانون اچھا ہے یا برا، اسی طرح یہ بھی حکم لگا سکتے ہیں کہ مجرموں کو ذہنی سکون پہنچانے کے لیے کس قسم کا قانون برا ہے، لیکن سماجی بندھنوں کو مضبوط کرنا یا مجرموں کو ذہنی سکون بہم پہنچانا بجائے خود اچھا ہے یا برا ہم کسی قانون یا فیصلے سے متعین نہیں کر سکتے۔ اس کام کے لیے ہم کو بہرصورت اخلاقیات سے رجوع کرنا پڑیگا۔ اس طرح قانون کی قدر و قیمت جانچنے کے دو وسیلے ہیں۔ منطقی یا اخلاقی جانچ، جو اخلاقیات کے دائرہ اختیار میں ہے اور دوسرے آلاتی جانچ، جو اس بات کو متعین کرتی ہے کہ قانون اپنے مقاصد پورے کر رہا ہے یا نہیں۔ اگرچہ بالآخر یہ مقاصد بھی اخلاقیات کی عدالت میں پیش ہوتے ہیں۔ اب یہ فلسفہ قانون کا کام ہے کہ وہ یہ بتلائے کہ ان اخلاقی تصورات کا دائرہ کار اور ماہیت کیا ہے جو قوانین کی قدر و قیمت جانچنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔

اس بحث میں قانون اور اخلاقیات سے متعلق جو مقدمات ہم نے قائم کیے ہیں اگر وہ درست ہیں تو اسلامی قوانین کی تشکیل اور تفہیم کے سلسلے میں چند بنیادی

مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ ان مسائل پر گفتگو کرنے سے پہلے ایک اور بنیادی مقدمے کا سمجھ لینا ضروری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انسان اپنی وسعت کے مطابق ہی مکلّف ہوسکتا ہے۔ قرآن میں بتائی گئی اس صداقت کے معنی میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اگر کوئی بات بحیثیت مجموعی انسانی تفہیم سے ماورا ہو اور خاص طور پر جس کا تعلق انسانی زندگی کے برتنے کے طریقوں سے ہو، اس کو ماننے کا انسان مکلّف نہیں ہوسکتا۔ اس مسئلے کو خدا پر ایمان کے مسئلے سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ ایمان کی منطق انسان کی عقلی تفہیم کی منطق سے مختلف ہے اور مومن ہونے کے معنوں میں یہ بات شامل نہیں ہے کہ انسان کا جس چیز پر ایمان ہو وہ اس کے لیے ۲ + ۲ = ۴ جیسے قضیے کی طرح یقینی ہو۔ ایمان کے باب میں یہ غلطی جدید مغربی مفکرین نے بھی کی ہے اور علم کلام نے بھی۔ دیکارت (Descartes) اور لائبنز (Leibniz) عقلی دلائل سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں جس طرح ان سے قبل عیسائی علم کلام یا اسلامی علم کلام نے کی تھی۔ ایمانیات کے برخلاف، معاملات کا مسئلہ بالکل مختلف ہے۔ آپس میں رہنے سہنے کے طریقے، لین دین کے اصول، زجر و توبیخ کے قاعدے، جرم و سزا کے مسئلے، یہ سب انسانی معاشرے اور معاملات سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کے بارے میں جو قاعدے اور قوانین بنائے جاتے ہیں یا بنائے جانے چاہیں وہ انسانی تفہیم کے دائرہ کار سے باہر نہیں رہ سکتے۔

اس مقدمے کو سمجھ لینے کے بعد اب ہم قانون سازی کے اس مسئلے کی طرف آتے ہیں، جس کا سامنا ہم کو خاص طور پر پاکستان میں اور عام طور پر دنیائے اسلام میں ہے۔ یہ مسئلہ علم فقہ کا ایک بنیادی مسئلہ ہے اور اصول قانون کے ذیل میں آتا ہے۔ اصول قانون پر گفتگو کرنے کے کئی پہلو ہوسکتے ہیں، ہم اس وقت اس کے صرف اس پہلو سے بحث کرنا چاہتے ہیں جو قانون اور اخلاقیات کے تعلق کے ضمن

میں پیش آتا ہے۔ یہ مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا شارع اور قانون ساز ہے اور ہماری دلیل یہ ہوتی ہے کہ چونکہ انسان اپنی محدود عقل کی وجہ سے یہ نہیں جان سکتا کہ اس کے لیے خیر کیا ہے اور شر کیا ہے؟ اور ساتھ ہی وہ یہ بھی جاننے سے قاصر ہے کہ مختلف قوانین کے کلّی مضمرات انسان معاشروں کے لیے کیا ہو سکتے ہیں، اس لیے اس کو ایک ایسی ذات کی مدد کی ضرورت ہے جو سب کچھ جاننے والی، تمام طاقت، قوت اور کلی عقل والی ہو یا دوسرے الفاظ میں علیم، خبیر اور حکیم ہو۔ یہ ذات صرف خدا کی ذات ہی ہو سکتی ہے جس نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے وہ شریعتیں نازل کیں جو انسانی معاشرے کے لیے خیر کا باعث ہیں۔ اگر انسان اپنی فہم کی نارسائی سے ان قوانین کی حکمتوں کو معلوم نہیں کر سکتا تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ انسانی فہم ناقص ہے، یہ نہیں کہ ان قوانین میں حکمتیں نہیں ہے یا یہ انسانوں کی بھلائی کے ضامن نہیں ہیں یا یہ اخلاقیات کی عدالت کے معیار پر پورے نہیں اتر سکتے۔ اخلاقیات کی کوئی عدالت اگر کسی قانون کو اخلاقی معیار کے مطابق نہیں پاتی تو اس میں قصور عدالت کی فہم کا ہے، قانون کا نہیں، اس لیے کہ عدالت کی فہم جزئی اور ناقص ہے اور قانون کا بنانے والا عادل، خبیر اور عالم ہے اور انسانوں کی بھلائی خدا سے بہتر کوئی نہیں جان سکتا۔

قانون سازی میں خدا کے تصور کو داخل کرنے سے اور خدا کو شارع مطلق تسلیم کرنے سے چند اہم مسائل پیدا ہوتے ہیں جن کا حل کرنا اس ابہام کو دور کرنے کے لیے ضروری ہے جو قانون سازی کے مختلف مراحل میں مسلمان قانون سازوں کے ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے۔

اس ابہام کے پیدا ہونے کی بڑی وجہ وہ اصطلاحات اور زبان ہے جو بیسویں صدی میں اسلامی مفکرین نے مغرب کی سیاسی اور علمی تحریکوں سے متاثر ہو کر

اختیار کرلی اور یہ نہ جانا کہ زبان اور اصطلاحات اگر چہ انسان کے خیالات کا اظہار کرتی ہیں لیکن ایک غیر شعوری عمل کے ذریعے یہی زبان اور اصطلاحات خود خیالات کو متاثر کرنا شروع کر دیتی ہیں۔ بیسویں صدی نے اسلامی ممالک کا یہ المیہ دیکھا کہ یکے بعد دیگرے وہ استعماری طاقتوں کے زیر نگیں ہوتے چلے گئے اور چند کے سوا پوری اسلامی دنیا میں استعمار کا جھنڈا لہرانے لگا۔ مسلمانوں کے اس دور غلامی کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ رفتہ رفتہ وہ خیالات جو مغربی تہذیب میں سکہ رائج الوقت تھے، اسلامی دنیا میں استعماری زبانوں کے ذریعے آنے لگے۔ ان خیالات نے مسلمانوں کی سوچ کو متاثر کیا اور انھوں نے اپنی آزادی کی تحریکوں اور جدوجہد کے لیے ان تصورات کا سہارا لیا۔ ان میں سے ایک قسم اسلامی انقلاب، اسلامی حکومت، حکومت الٰہیہ اسلام کے سماجی عدل کا نظام، اسلامی سیاست، اسلامی سوشلزم، اسلامی جمہوریت، حاکمیت الہٰ کے تصورات اور اصطلاحات کی تھی۔ غالبا اسلامی تاریخ میں پہلی مرتبہ کسی ملک کے دستور میں یہ تصور شامل ہوا کہ ساری کائنات کی حاکمیت اللہ تعالی کے لیے ہے اور جملہ مسلمانوں کی حاکمیت اس کی تفویض کردہ ہے۔ یہ بات تشریح طلب رہ جاتی ہے کہ اس حاکمیت میں سے جو اللہ تعالی کے لیے خاص ہے وہ کس طرح اس کا ایک حصہ کسی انسان کو تفویض کر سکتا ہے۔ یہ بات کہ قرآن میں دیے ہوئے قوانین میں تغیر و تبدل نہیں ہوسکتا، اس سے قبل بھی مسلمانوں میں ایک مسلمہ امر تھا۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے اس حاکمیت کے سیاسی فلسفے کی قطعاً ضرورت نہ تھی۔ اس فلسفے نے مسائل کو سلجھانے کی بجائے اور الجھا دیا اور حاکمیت کے کونیاتی اور مابعد الطبعیاتی تصور کو اپنے تنزیہی مقام سے ہٹا کر ایک سیاسی تصور میں تبدیل کر دیا، جس کا ایک بڑا نقصان تو یہ ہوا کہ مذہب اسلام دوسرے نظام ہائے حیات کی طرح ایک نظام حیات بن گیا، اور اس فکر نے اسلام کی تنزیہی اور روحانی

جہت سے صرف نظر کر کے سارا زور قانون سازی اور نفاذ قانون پر لگا دیا۔

یہ گفتگو چونکہ اسلام کے سیاسی نظریے سے متعلق ہے، اس لیے اس مقام پر اس سے بحث ممکن نہیں ہے۔ فی الوقت ہم اس تصور کا جائزہ لیں گے کہ خدا کے شارع ہونے کے کیا معنی ہیں اور اس کے کیا مضمرات ہیں؟ نیز یہ کہ خدا کے شریعت اتارنے کا مقصد کیا ہے؟ مکالمات افلاطون کے ایک مکالمہ یوتھائیفرو (Euthyphro) میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے۔ یوتھائیفرو ایک راویتی خداترس اور مذہبی آدمی کی نمائندگی کرتا ہے جو اپنے باپ پر قتل کے ایک مقدمے کی پیروی کر رہا ہے۔ یوتھائیفرو سے سقراط یہ سوال پوچھتا ہے کہ کسی آدمی کا عمل کیا اس لیے درست کہلایا جاتا ہے کہ اس کو خدا نے درست قرار دیا ہے یا وہ فی نفسہٖ درست ہے اور اس لیے خدا نے اس عمل کو درست گردانا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اچھا، برا، درست و نادرست، خوب و ناخوب، خیر و شر یہ سب اس لیے ہیں کہ خدا نے ان کو اس طرح بنایا ہے؟ یا خدا نے ان کو اس طرح اسی لیے بیان کیا ہے کہ یہ معروضی طور پر بجائے خود اس کا مطالبہ کرتے ہیں؟

اگر خدا کے بنائے قوانین اس لیے اچھے ہیں کہ ان کو ایک علیم وخبیر نے بنایا ہے اور انسانی ذہن اگر ان میں اس اچھائی کو معلوم نہ بھی کر سکے جو ان قوانین میں کارفرما ہیں تو بھی ان قوانین کو انسان کی ناقص عقل کسی اخلاقی تنقید یا کسی جانچ کا نشانہ نہیں بنا سکتی۔ تعریفاً یہ قوانین تمام آزمائشوں جانچ اور تنقید سے ماورا ہیں۔ ان کی صداقت کی دلیل یہی ہے کہ وہ امر الٰہی کا نتیجہ ہیں اور کوئی شہادت ایسی نہیں ہوسکتی جو ان کی صداقت پر شبہ کر سکے، اس لیے کہ ہر ایسی شہادت عقل ناقص کی پیدا کردہ ہوگی اور عقل ناقص کی شہادت جانچ کی اس عدالت میں قابل قبول نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں کوئی عقلی دلیل، یا اخلاقی وجہ اس بات کی نہیں ہوسکتی کہ

خدا نے قانون الف کی بجائے قانون ب کیوں نہیں بنایا۔ اس لیے کہ اگر قانون کی سچائی اور ان کا موجب خیر ہونا کسی اخلاقی یا عقلی دلیل کی وجہ سے ہے تو پھر وہ منطقی طور پر فرمان خداوندی کی منطق سے آزاد ہو جاتے ہیں اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ خدا بھی ایسے ہی کاموں کا حکم دیتا ہے اور ایسی ہی قوانین بناتا ہے جو انسانوں کی بہتری کے لیے ہوتے ہیں۔

یہ بحث قوانین کے سیاق کے علاوہ بھی مسلمانوں کے علم کلام کا موضوع رہی ہے۔ خاص طور پر اخلاقیات کے دائرے میں، معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف اسی بات پر تھا۔ اشاعرہ کا خیال تھا کہ اگر یہ کہا جائے کہ خدا ایسے کاموں کا حکم نہیں دے سکتا جو قرین انصاف نہ ہوں تو اس سے خدا کی قدرت پر حرف آتا ہے اس کے برخلاف معتزلہ کا موقف تھا کہ اگر یہ مانا جائے کہ خدا ناانصافی کا حکم بھی دے سکتا ہے تو یہ اس کی صفت عدل کے منافی ٹھہرتا ہے۔

اہل سنت والجماعت کے مختلف قانونی مکاتب فکر نے بالعموم یہ نظریہ اپنایا ہے کہ اسلامی قوانین کا اصل منبع ارادۂ الٰہی ہے اور اس طرح قانون کا تعلق الٰہیات سے جوڑ دیا ہے۔ کتابی مذاہب میں یہ تصور یہودیت سے ملتا جلتا ہے یہود بھی قانون کو غیر مبدل سمجھتے تھے، اس لیے کہ وہ خدا کی طرف سے نازل ہوا تھا۔ یہودیت کے نزدیک بھی قانون کا منبع خارج میں ہے، جہاں سے وہ انسانی معاشرے پر لاگو کیا جاتا ہے۔ (۵) یہ تصور یونانی تصور کے خلاف ہے، جہاں قانون انسانی سماج کے داخل سے پیدا ہوتا ہے اور فطرت انسانی کا ایک جز ہوتا ہے۔ قانون کے خارجی اور داخلی منابع کے تصور نے فلسفہ قانون کو دو مختلف اور بعض اوقات متضاد سمتوں میں گامزن کر دیا، اور بعض مرتبہ اس کے نتائج، مذہب اور فطرت کی کشمکش کی صورت میں نمودار ہوئے۔

اشعری فقہا اور فلسفی اس بات کو تسلیم کرنے میں منفرد نہ تھے کہ اسلامی قانون قرآن، حدیث اور سنت رسول پر مبنی ہے۔ قرآن اور سنت دونوں منابع الوہی جہت رکھتے ہیں، اس لیے کہ یا تو یہ راست طور پر وحی کی صورت میں پیغمبر خدا پر نازل ہوئے ہیں یا یہ کم از کم خدائی ہدایت کی روشنی میں یا وحی خفی کی ہدایت سے بنے ہیں۔ اس طرح قرآن وسنت دونوں کو الوہی تحفظ حاصل ہے۔ لیکن اشعری فکر اس سے آگے بڑھ کر یہ حکم لگاتی ہے کہ خدا کا ارادہ مطلقاً آزاد ہے اور اس پر کسی قسم کی درونی یا برونی پابندی لاگو نہیں کی جاسکتی۔ اشاعرہ نے خدا کی قدرت کے اس مطلق تصور کو اس منطق کے پس منظر میں دیکھا جو مسلمانوں نے یونانی فکر کے زیر اثر قبول کر لی تھی اور جس میں ارسطو کا قانون تضاد ایک بدیہی حقیقت سمجھا جاتا تھا، اور اس بدیہی حقیقت کو زندگی کے وجودی معاملات پر منطبق بھی کیا جاتا تھا۔ یہ بات صرف اشاعرہ پر ہی منحصر نہیں تھی، مسلمانوں کا سارا علمی ارتقا، کیا قانون میں اور کیا معاملات میں، کیا فلسفہ میں اور کیا اخلاقیات میں، سب اسی منطق کے زیر اثر تھا اور اس کی گرفت مسلمانوں کے ذہن پر اتنی مضبوطی سے قائم تھی کہ اس سے چھٹکارا ناممکن تھا۔ (۶)

اسلامی فکر آج بھی مشکل ہی سے اس بات کو سمجھ پاتی ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور اس کے علم کلّی کو قانونی اور اخلاقی نتائج اخذ کرنے کے لیے قضیہ کبریٰ کی حیثیت سے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ ان صفات کا بیان انسان میں اخلاقی احکام کی اطاعت کی آمادگی پیدا کرنے کے لیے کیا گیا تھا اور ان کی نوعیت ہدایت کے سرچشمے کی تھی، منطقی قضایا کی نہیں۔ (۷) یہ بحث تفصیل طلب ہے اور اس کا محل یہ نہیں ہے۔ اس وقت صرف اتنا اشارہ مقصود ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور علم کلّی کو قانونی اور اخلاقی قضایا کی حیثیت سے تسلیم کرنے سے قانون اور اخلاق دونوں کے لیے بڑے اہم مسائل پیدا ہو گئے، جن کا حل آج بھی اسلامی ذہنوں میں واضح نہیں

ہے۔ الٰہیات کے اس نقطہ نظر کی رو سے اس کائنات میں خدا کے سوا کوئی عامل بااختیار نہیں ہے، اس لیے کہ ایسا کوئی عامل ماننے سے ایک بااختیار عمل کا ماننا لازم آتا ہے، اور کوئی عمل اس دنیا میں خدا کے اختیار سے باہر نہیں ہے۔ انسانی اعمال اور افعال پر جب اس نقطہ نظر کا اطلاق ہوتا ہے تو نتیجتاً انسان ایک بااختیار عامل باقی نہیں رہتا، اور اس طرح اسی منطق کی رو سے جو یہاں استعمال کی جاتی ہے، انسان پر کوئی اخلاقی یا قانونی ذمہ داری بھی نہیں ڈالی جاسکتی۔ اس مسئلے سے نبٹنے کے لیے علما الٰہیات نے جو دلائل استعمال کیے ہیں وہ قابل اعتنا نہیں ہیں۔ یہ بات زیادہ سہل اور منطقی ہوتی کہ خدا کی ذات وصفات کو ارسطو کی منطق سے دور رکھتے اور اس کو ایک فلسفیانہ تصور اور تجرید کے عمل سے بچائے رکھتے۔ انسانی زندگی میں اس کا جو عمل دخل ایک زندہ حقیقت کی حیثیت سے ہے، وہی باقی رکھتے اور اس کو الٰہیات کا موضوع نہ بناتے۔ اشاعرہ نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے ''کسب'' کی جو صورت نکالی ہے، وہ ایک لفظی ہیر پھیر ہے۔ یعنی یہ کہ خدا نے بندوں کو سمجھ اور ارادہ دیا ہے جس سے وہ گناہ اور ثواب کے کام کو اپنے اختیار سے کرتے ہیں، مگر بندوں کو ایسے کسی کام کے پیدا کرنے کی قدرت نہیں۔ یہ استطاعت خدا تعالیٰ بوقت عمل خود پیدا کرتا ہے۔(۸)

اس سب کے باوجود قانون کی قدر و قیمت معلوم کرنے یا اس کا فیصلہ کرنے کے لیے انسانی فہم، سمجھ یا عقل کے رول سے ہم انکار نہیں کرسکتے۔ وہ علما بھی جو قانون کو مطلقاً ارادہ الٰہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں یہ بات کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے شریعتیں انسان کے فائدے کے لیے اتاری ہیں اور ان میں انسانوں کی بھلائی مضمر ہے۔ خدا تعالیٰ کی صفات میں اگرچہ قدرت مطلقہ کی صفت تمام صفات کی سردار ہے لیکن حکیم اور عادل ہونا بھی اس کی صفات میں شامل ہے اور خیر کا منبع بھی ذات الٰہی ہے، اس

لیے اس کی حکمت، عدل اور خیر سے یہ بات بعید ہے کہ وہ ایسے قانون بنائے جن میں انسانوں کی بھلائی نہ ہو اور چونکہ وہ عالم مطلق بھی ہے اسی لیے وہی جانتا ہے کہ انسانوں کی بھلائی کن قوانین کے ذریعے ممکن ہے۔ اگر انسانی عقل کسی قانون میں خیر کا پہلو نہیں دیکھ پاتی، تو یہ عقل کی نارسائی ہے اور بالآخر جب وہ پختہ ہوگی تو اس کو ان قوانین میں انسانی بہتری نظر آنے لگے گی۔

یہ بات کہ اگر کسی زمانے میں مجموعی طور پر انسانی عقل کسی قانون کے بارے میں یہ سمجھتی ہو کہ اس کا اطلاق کچھ حالات میں یا تو ممکن نہیں ہے یا اس میں مضرت کے پہلو اس کے منافع سے زیادہ ہیں تو ایسے قانون کے بارے میں انسانی فیصلہ کیا ہوگا؟ کیا اس قانون کا اطلاق اس مفروضے پر کیا جاتا رہے گا کہ مستقبل میں کسی وقت اس قانون کی اخلاقی خیر واضح ہو جائے گی اور وہ واضح طور پر اس مضرت سے زیادہ ہوگی جس کا سبب وہ قانون کسی زمانی دور میں بن رہا ہو یا اس قانون کی تفہیم اور اطلاق اس طرح ہوگا کہ اس سے مضرت کا پہلو رفع کرنے کے لیے اس میں مناسب ترمیم کرلی جائے اور اس اصول کو برقرار رکھا جائے کہ قانون بجائے خود مقصد نہیں ہے بلکہ اخلاقی خیر کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اور اگر اخلاقی خیر پر کوئی مضرت رساں اثر پڑتا ہو تو ذریعے میں تو مناسب تبدیلی کی جاسکتی ہے، مقصد کو قربان نہیں کیا جاسکتا؟

قرنِ اوّل میں جب اسلامی قانون مختلف فقہوں کی صورت میں مدون نہیں ہوا تھا، ایسی مثالیں ملتی ہیں، خاص طور پر حضرت عمر کے دور میں، جن کو علمِ اسرارالدین کا بانی کہا جاتا ہے۔ حضرت عمر کا نقطہ نظر یہ تھا کہ شریعت کے تمام احکام مصالح عقلی پر مبنی ہیں اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ قوانین میں مناسب تبدیلی ممکن ہے۔(۹)

مصالح (۱۰) کا یہ تصور آنے والے ادوار میں اصولِ فقہ کا ایک اہم باب بن گیا اور اس کے معنی یہ قرار پائے کہ کوئی مقصد ذریعہ، سبب، یا کوئی واقعہ جو خیر ہو یا خیر پیدا کرتا ہو، وہ مصلحت دین میں مرغوب ہے۔ کوئی شے، کوئی معاملہ یا کوئی ایسا کام جو خیر میں ممد و معاون ہو، وہ بھی مصلحت کے ذیل میں آتا ہے۔ مصلحت کا یہ تصور ایک طرف قانون کی تفہیم میں عقل کے استعمال کو ضروری سمجھتا ہے تو دوسری طرف خیر اور قانون کے رشتے کو لازمی قرار دیتا ہے۔ اگر کوئی قانون خیر سے خالی نہیں ہے تو یہ خیر انسانی تفہیم میں آنی چاہیے۔ یہاں انسان تفہیم سے مراد ہر شخص کی فرداً فرداً تفہیم نہیں بلکہ کسی زمانے اور حالات میں رہنے والے لوگوں کی عمومی تفہیم مراد ہے، جس کا اظہار اس زمانے کے علما اور مہذب طبقے کے ذریعے ہوتا ہے، اور جو بالاخر قبول عام کی سند اختیار کر لیتا ہے۔

امام غزالیؒ (۱۰۵۸ء۔۱۱۱۱ء، ۴۵۰ھ۔۵۰۵ھ) نے مصلحت کی تعریف اس طرح کی ہے: ''مصلحت سے مراد مقاصد شریعت کی حفاظت ہے جو پانچ چیزوں پر مشتمل ہے: ۱۔ مذہب ۔۲۔ زندگی ۔۳۔ عقل ۔۴۔ آل اولاد اور ۵۔ ملکیت ۔ جو اصول بھی ان پانچ کی حفاظت کرتے ہیں وہ مصلحت کے ذیل میں آتے ہیں اور جو ان کو ضائع کرتے ہیں وہ مفسد ہوتے ہیں۔ مفاسد کو ختم کرنا اور منافع کو قائم رکھنا مصلحت ہے''۔(۱۱)

ابواسحاق شاطبی (وفات ۱۳۸۸ء/۷۹۰ھ) کے نزدیک مصلحت شریعت کا مقصود ہے۔ کیوں کہ شریعت انسانوں کی بہتری اور منفعت کے لیے تشکیل دی جاتی ہے۔ (۱۲) اب رہا یہ سوال کہ کیا خدا شریعت کی تشکیل میں مصلحت کا پابند ہے؟ یعنی قانون کی علت ہی انسانی معاشرے کی بہتری ہے؟ اگر ایسا ہے تو متکلمین کے ایک گروہ کے نزدیک خدا کی قدرت مطلقہ کی نفی ہوتی ہے۔ لیکن یہ گروہ بھی چونکہ

مصلحت شریعت سے انکار نہیں کرتا، اس لیے اس مشکل کا حل وہ خدا کی عنایت میں تلاش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگرچہ خدا قادر مطلق ہے اور اس کی قدرت پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی لیکن وہ اپنی رحمت اور عنایت سے شرائع میں مصلحت کا خیال رکھتا ہے۔

متکلّمین کی یہ ساری بحث، جو خدا کی صفات سے متعلق ہے، عملی طور پر، قانون کی قدر و قیمت مقرر کرنے سے فقہا کو نہیں روک سکی۔ اگر فقہا کسی طور پر تجریدی منطق سے اپنے کو آزاد کر پاتے، تو ان کو خدا کی قدرت اور قانون کی قدر و قیمت کے تعین اور انسانی عقل کے عمل دخل میں کوئی تضاد نظر نہ آتا۔ شرائع مقاصد نہیں ہیں بلکہ وہ مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہیں۔ اور ان مقاصد کی تفہیم شرائع کی تفہیم سے منطقی طور پر اولی ہے۔ اور یہ تفہیم بھی انسانی ذہن کی رسائی میں ہونی چاہیے، بصورت دیگر انسان سے اس کی استطاعت سے زیادہ مطالبہ لازم آتا ہے جو صریحاً عقلی اور نقلی طور پر غلط ہے۔

مصلحت کی ان فکری بنیادوں سے قطع نظر اصول فقہ میں مصلحت اور مصالح مرسلہ میں فرق کیا گیا ہے۔ مصلحت کی اصل، نص قرآنی، یا سنت رسول میں پائی جاتی ہے جب کہ مصالحہ مرسلہ کی ایسی کوئی سند نص میں ثابت نہیں ہوتی۔ بعض فقہا نے مصالح مرسلہ کو قانونی ماخذ ماننے سے انکار کیا ہے۔ لیکن شافعی اور حنفی مسلک کے فقہا نے ایسی مصلحت کو بھی قبول کیا ہے جن کی سند نص قرآنی یا سنّت رسول میں نہیں ہے لیکن وہ ایسی مصلحتوں سے مماثل ہیں جن کی اصل قرآن وسنت میں موجود ہے۔ مالکی فقہا البتہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مصالح مماثلت کی شرط سے مشروط نہیں ہیں اور آزادانہ طور پر قانونی مصادر کی حیثیت سے اختیار کی جاسکتی ہیں۔

فقہی بحثوں سے قطع نظر اور اس بات کو نظر انداز کرتے ہوئے مصلحت کا تصور کب اسلامی قانون کی تاریخ میں ایک اصطلاح کی صورت سے وجود میں آیا، اہم بات یہ ہے کہ مصلحت کا تصور قانونی مصدر کی حیثیت سے ابتدا ہی سے استعمال ہو رہا تھا، اور خود پیغمبر کے فیصلوں اور احکام میں یہ عیاں طور پر دیکھا جا سکتا تھا۔ بعد میں جب نظریہ مصلحت مدوّن ہوا تو اس کے لیے سنّت رسول اور خلفائے راشدین کے احکام اور اعمال سے سند حاصل کی گئی۔

مصلحت کا نظریہ فی الاصل قانون کی تقویم (evaluation) کا اصول ہے، اگرچہ فقہائے متقدمین نے اس کو اپنے کل منطقی نتائج کے ساتھ کم ہی استعمال کیا ہے۔ اس کے باوجود ان تمام بیانات میں جو ہم کو متقدمین کے کلام میں ملتے ہیں، قانون کے اخلاقی جواز کے لیے مصلحت کا تصور واضح نظر آتا ہے۔ مثلاً امام جوینی (۱۲۲۶ء-۱۲۸۳ء/ ۵۲۳ھ-۶۸۱ھ) مصلحت کو قیاس کے لیے غیر منصوص بنیاد کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور منصوص احکام کی علّت کو نئے قوانین کی تشکیل میں تسلیم کرتے ہیں۔ علّت کے بھی تین پہلو ہیں۔ ایک پہلو منصوص احکام کی حکمت معلوم کرنے پر مشتمل ہے، اور یہی حکمت احکام کے معنی کو متعین کرتی ہے۔ یہ معنی احکام کی عقلی تفہیم اور توجیہہ اور ان ضروریات کی تفہیم پر، جن کے پورا کرنے کے لیے احکام صادر ہوئے ہیں، مشتمل ہوتے ہیں۔ دوسرا پہلو اس عمومی حاجت (حاجۃ العامہ) سے متعلق ہے جو کسی جماعت یا معاشرے کی کم سے کم ضروریات پورا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ یعنی قانون بنانے کی دوسری علّت معاشرے میں ان ناگزیر حاجتوں کو پورا کرنا ہے، جن کے بغیر انسانی معاشرہ عدم توازن کا شکار ہو جاتا ہے۔ (۱۳) علّت کا تیسرا پہلو مکرمہ ہے جو انسانیت کے اعلیٰ مقاصد کے حصول پر مشتمل ہے۔ ان اعلیٰ مقاصد کا حصول ایک منظّم معاشرے کے لیے پسندیدہ ہوتا ہے۔ اور

ان سے معاشرہ قدری اور اخلاقی اعتبار سے زیادہ ترقی یافتہ ہوجاتا ہے۔ علّت کا چوتھا پہلو اصول سے متعلق ہے اور یہ ان عبادات سے متعلق ہے جو انسان بحیثیت عبد اپنے معبود سے قائم کرتا ہے۔ حقوق العباد کے علاوہ یہ علّت حقوق اللہ سے متعلق ہے۔

مصلحت کے تصور کی یہ توضیح معاشرتی خیر وفلاح کا ایک بڑا وسیع مفہوم پیش کرتی ہے۔ اس تصور میں معاشرتی زندگی کے تمام ممکنہ پہلو ایک عقلی طریقہ کار کے تحت قانون سازی کا موضوع بنتے ہیں۔ امام غزالی بھی مصلحت کا مقصد یہی بتاتے ہیں کہ یہ معاشرے کے لیے منفعت کے حصول اور مضرت کے دفع کا اصول ہے۔ مصلحت مقاصد شرع کے تحفظ کا نام ہے۔ یہ بات اہم ہے کہ غزالی صرف شرع کی بجائے مقاصد شرع کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، اس لیے کہ شرع مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہے، خود مقصد نہیں۔ امام رازی (وفات ۶۰۶ھ) اس سے بھی زیادہ وضاحت سے احکام خدا میں اس خیر کی تفہیم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو اس قانون کا منشا اور مقصود ہے۔ گویا خدائی قوانین اگر چہ امر الٰہی ہیں لیکن یہ بلا کسی معقول سبب کے نازل نہیں کیے گئے، ان سب کے پیچھے ایک ایسی حکمت کارفرما ہے جس کا مطلوب انسانوں کی بھلائی اور منفعت ہے۔ اللہ جل شانہ نے قوانین کو انسانوں کے سکھ اور بھلائی کی خاطر بنایا ہے، اور اگر چہ وہ اس امر کا پابند نہ تھا لیکن بندوں پر اس کا فضل وکرم اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ ایسے قانون نافذ کرے جو انسان کے انفرادی اور معاشرتی مفاد میں ہوں۔ اس طرح مابعد الطبعیاتی طور پر اگر چہ خدائی احکامات کی کوئی علت ثابت نہیں کی جاسکتی، اس لیے کہ اس طرح خدا کی قدرت کاملہ پہ حرف آتا ہے لیکن یہ احکامات بھی اس فضل کی وجہ سے مصلحت سے خالی نہیں ہوسکتے۔ رازی نے یہ موقف اشاعرہ کی مابعد الطبعیات کی نزاکتوں کا خیال

رکھ کر اختیار کیا تھا۔ ایک طرف وہ قانون کو آمر کے تابع بھی رکھنا چاہتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس موقف کے ناپسندیدہ عواقب سے بھی بچنا چاہتے ہیں اور قوانین کو محض کسی آمر یا حاکم کے من مانے حکم کو جو بلا کسی خیر کے حصول کو سامنے رکھتے ہوئے دیے جاتے ہوں، ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اس لیے وہ خدا کے فضل کے تصور کو قوانین کی تفہیم میں داخل کرتے ہیں، اگرچہ وہ اس فضل کو منطقی، مابعد الطبعیات یا طبعیاتی علّت ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اسی قسم کا فلسفہ ابن قیم، ابن تیمیہ اور سنی مذہب کے دوسرے فقہا نے بھی پیش کیا ہے۔ وہ یہ تو ضرور تسلیم کرتے ہیں کہ قوانین کی بنیاد امر یا ارادہ خداوندی ہے اور یہ ارادہ کسی قید سے مقید نہیں ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی قوانین اخلاقی قدر و قیمت سے تہی نہیں ہیں۔ اور یہی قدر قوانین کے بنانے کی وجہ ہے، جسے خدا کا فضل کہا جاتا ہے۔

ابن قیم (وفات ۷۵۱ھ) کے مطابق خدائی احکامات کو علّت سے منسوب کرنا غلط نہیں ہے اس لیے کہ خود قرآن میں اکثر مقامات پر قانون کے ساتھ ہی اس کی علّت بھی بتائی گئی ہے۔ اسی طرح حضور اکرم نے بھی ان اسباب کو واضح کیا ہے جن کی وجہ سے کوئی حکم دیا گیا یا کوئی قانون بنایا گیا تھا۔ اس علّت کو کبھی قانون یا حکم کی حکمت سے تعبیر کیا گیا، اور کبھی مصلحت سے۔ اسی وجہ سے ابن قیم کے نزدیک وقت اور زمانے کی تبدیلی کے ساتھ فتوے میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے اور اس طرح فتاویٰ دراصل زمانی اور مکانی مسائل کے حل، جلب منفعت اور دفع مضرّت کے واسطے ہوتے ہیں، عالمگیر اور ابدی نہیں ہوتے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فقہا سابقہ دو مختلف النوع تصورات کو کسی طرح بلا کسی تضاد کے قائم رکھنا چاہتے تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ اگر امر الٰہی کو مطلق تسلیم کیا جائے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ احکام اور قوانین کے متعلق اچھے یا برے ہونے

کا حکم نہیں لگایا جا سکتا اور اگر کسی حکم میں خیر نظر نہ آئے یا کسی وقت انسانی فہم اسے ناقابل عمل یا ضرر رساں سمجھے تو اس کے باوجود وہ حکم محض اس لیے کہ حاکم اعلی کا فرمان ہے، قائم رہے گا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ خدا کی صفتِ رحم و فضل کے بھی قائل ہیں، اور یہ باور نہیں کر سکتے کہ خدا نے انسانوں کو ناقابل عمل باتوں کا حکم دیا گیا ہوگا یا ضرر رساں قوانین بنائے ہوں گے۔ اس کا ایک حل تو یہ تھا کہ وہ ارسطو کی مجرّد منطق کو خیر باد کہہ دیتے، اور خدا کو ایک مجرّد حاکم اعلی ماننے کی بجائے انسانوں کے لیے ایک حیات افزا حقیقت تسلیم کر لیتے، اور اس تضاد کو رفع کر دیتے جو مجرد تصورات کے مابین قائم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس منطق کی گرفت انسانی ذہنوں اور خاص طور پر مسلمان مفکرین کے ذہنوں پر اس قدر شدید تھی کہ اس سے نکلنے کے لیے وہ صرف اصطلاحات کے نئے معنی اور الفاظ کی نئی تاویلات ہی اختیار کر سکتے تھے۔

معتزلہ نے البتہ ایک زیادہ واضح نقطہ نظر اختیار کیا۔ ارسطو کی منطق کو تو انھوں نے خیر باد نہیں کہا، لیکن اس پر اصرار کیا کہ مصالح، وہ منفعتیں ہیں جو انسان عقل سے معلوم کر سکتا ہے۔ یہ مصالح مقصود ہیں اور خدا انہی کے حصول کا حکم دیتا ہے، اور انہی کو پورا کرنے کے لیے قانون بناتا ہے۔ گویا واضح طور پر قوانین کچھ مصلحتوں کے حصول کا ذریعہ ہیں، بجائے خود مقصود نہیں ہیں۔ اسی لیے، اگر کبھی کوئی قانون کسی مصلحت کے حصول میں ناکام ہو جائے تو اس میں مناسب تبدیلی کی جا سکتی ہے، اس طرح کہ اس سے وہ مقاصد حاصل ہو جائیں جن کے لیے وہ قانون وضع کیا گیا تھا۔

نجم الدین الطوفی (۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء) نے جو حنبلی فقہا میں تھا، (بعض اس کو شیعہ کہتے ہیں) البتہ زیادہ وضاحت سے اور کھل کر بات کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ مصلحت، اجماع تو درکنار، خود قرآن و سنت کی تخصیص کر سکتی ہے۔ اگر کسی زمانے

میں انسانی مصالح قرآن وسنت کے نصوص سے حاصل نہ ہوتے ہوں تو ان پر مبنی احکامات کی مناسب تعبیر اور تاویل ممکن ہے۔ قرون اولیٰ میں حضرت عمر کے بعض فیصلے اس کے ثبوت میں پیش کیے جاسکتے ہیں جو بظاہر قرآنی احکامات کے خلاف ہیں۔(۱۴)

عملاً معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین بنیادی فرق نہیں ہے۔ نظری طور پر یا مابعدالطبعیاتی طور پر اگرچہ دونوں نقطہ ہائے نظر میں واضح امتیاز ہے۔ عملاً سنّی مدرسہ فکر کے فقہا استحسان اور استصلاح کے تصورات سے نوع انسانی کی مشترک خیر و فلاح مراد لیتے ہیں اور قولاً یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلامی قوانین میں بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر مناسب تبدیلیاں مشترک قدر کے حصول کی روشنی میں کرتے رہنا چاہئیں۔ قولاً کا لفظ یہاں اس لیے استعمال کیا گیا ہے کہ یہ فقہا اس اصول کے استعمال میں ضرورت سے زیادہ محتاط ہیں اور عملاً اجتہاد کے دروازے کو بھی بند کر چکے ہیں۔ فکری طور پر البتہ متقدمین قانون میں حصول خیر کے لیے تغیر و تبدل کے قائل ہیں۔

موجودہ زمانے میں مصلحت کا تصور بڑی اہمیت کا حامل ہے اور وہ اس لیے کہ صنعتی انقلاب کے بعد معاشرے میں بڑی نوعی تبدیلیاں واقع ہوچکی ہیں۔ ان تبدیلیوں کا فہم آج کے ماہر عمرانیات اور ماہر قانون کو بخوبی ہونا چاہیئے، اور ان لوگوں کو بھی اس کا گہرا علم ہونا چاہیے جو اسلامی بنیادوں پر قانون سازی کرنا چاہتے ہیں۔ کسی حدتک اس کا احساس آج کے زمانے کے مصلحین اور مفکرین کو ہے۔ ۱۸۵۷ء میں تیونس میں، قوانین میں اصلاحات کا ایک وثیقہ ''عہد الامان'' جاری کیا گیا جو ۱۸۶۰ء کے دستور کی بنیاد بنا اور جو موجودہ زمانے کا پہلا اسلامی دستور کہا جاسکتا ہے۔ اس دستور کو قرارداد مقاصد میں واضح طور پر یہ تسلیم کیا گیا تھا کہ خدائی قانون

سازی انسانی مصالح پر مبنی ہے اور پھر ان مصالح کی تشریح تین بنیادی تصورات آزادی، تحفظ اور مساوات کے ذریعے کی گئی تھی۔ مصلحت کو دستوری تحفظ دینے کی دلیل یہی تھی کہ خدا عدل کا حکم دیتا ہے اور ظلم کو پسند نہیں کرتا۔ اور انسانی معاشرے میں عدل کے قیام ہی کی خاطر اس نے شرائع کو نازل کیا ہے۔ گویا عدل کا قیام معاشرے کی مصلحت اولیں ہے۔ اسی تصور کو اس عہد کے بیشتر اسلامی مفکرین نے پیش کیا ہے۔ مفتی محمد عبدہ، مصلحت کے تصور کو قانون سازی کا رہنما اصول مانتے ہیں۔ رشید رضا، صبحی محمصانی، عبدالرزاق السنہوری، معروف الدوالبی، مصطفیٰ الشلبی، عبدالوہاب خلاف، محمد الخضری اور مصطفیٰ ابوزید بھی اسی تصور کی کم و بیش ہمنوائی کرتے ہیں۔ (۱۵) البتہ نجم الدین الطّوفی کی انقلابی رائے سے جو اگرچہ زیادہ عقلی اور منطقی ہے اکثر لوگ متفق نہیں ہیں، اور وہ مصلحت کے تصور کی ان معاملات تک تحدید چاہتے ہیں جن کے لیے نصوص موجود نہیں ہیں۔ یا پھر مصلحت کے تصور کو اسی دنیا کے معاملات سے آگے بڑھا کر آخرت کے تصور کو بھی اس میں شامل کر لیتے ہیں، اور دنیاوی پہلوؤں کے ساتھ انسان کی روحانی اور مذہبی زندگی کو بھی منفعت کی پیمائش میں داخل سمجھتے ہیں۔ اس سب کے باوجود مصلحت کے تصور میں جیسا کہ فقہائے سابقین نے استعمال کیا ہے، کوئی بنیادی فرق واقع نہیں ہوتا۔ انسان کی کلّی زندگی کی منفعت بھی، انسانی عقل کی تفہیم کی مرہونِ منت ہے، اور کوئی مصلحت جو انسانی فہم سے باہر ہو ایک ایسی تکلیف ہے جس کا مکلّف انسان، خدائی فیصلے کے مطابق نہیں ہوسکتا۔ (۱۶) اسلام نے فہم، عقل اور علم پر جتنا زور دیا ہے، اس کی مثال دوسرے مذاہب میں نہیں ملتی۔ عقل اور فہم کی اہمیت کو اسلامی فکر کے الٰہیاتی نقطہ نظر نے کم کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس کی تاریخی وجوہات تھیں۔ ایک زمانے میں یہ بات کسی حد تک اسلامی معاشرے کے تحفظ کے لیے ضروری تھی، لیکن اس نقطہ نظر کو

اسلامی فکر کا مرکزی نقطہ نظر سمجھنا اور عقل و فکر کو بالکل ارادہ مطلق کا تابع بنا دینا بنیادی طور پر اسلامی فکر کے مزاج سے میل نہیں کھاتا، اور قرآن کی اس عمومی فکر سے متصادم ہو جاتا ہے جس میں انسانوں کو عقل اور فہم کے استعمال پر اکسایا گیا ہے، اور تقریباً ہر خدائی حکم کے ساتھ اس کی علّت یعنی مصلحت عامّہ بھی بیان کر دی گئی ہے۔ یہاں تک کہ یہ علّت صرف معاملات تک محدود نہیں ہے، بلکہ عبادات پر بھی لاگو ہو جاتی ہے۔

شریعت، اسلامی معاشرے میں ایک مرکزی مقام رکھتی ہے۔ تصوف کے نقطہ نظر کو چھوڑ کر، جس نے اسلامی معاشرے کے ایک نسبتاً چھوٹے طبقے کو متاثر کیا، باقی معاشرہ عموماً شریعت کے کردار کو بنیادی اہمیت کا حامل سمجھتا ہے۔ موجودہ زمانے میں شریعت کے احکام کا نفاذ معاشرے کو اسلامی طرز پر ڈھالنے کا دوسرا نام ہے۔ اسلامی ملکوں اور معاشروں میں اسلامی شریعت کو موجودہ تقاضوں کے مطابق بنانے کا مطالبہ اور کام بھی مختلف جماعتوں اور افراد کی توجہ کا مرکز ہے۔ یہاں زور معاشرے کی درستی پر نہیں بلکہ قوانین کے نفاذ پر ہے، اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ قانون اور اس کے نفاذ کے بغیر معاشرے کی اصلاح ناممکن ہے۔ شریعت اور قوت نافذہ، اصلاح کے دو اہم ستون ہیں۔ بجز متصوفانہ، اور تبلیغی جماعتوں کے تقریباً تمام مذہبی سیاسی جماعتوں کا یہی بنیادی فلسفہ ہے، اور ان کی توجہّ معاشرتی اصلاح سے زیادہ قانون اور نفاذ قانون پر ہے۔ اس لیے ہمارے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اسلامی قانون کی ماہیت کا پتہ لگایا جائے۔

اسلامی قانون کی جڑیں قبل اسلام کے عرب معاشرہ اور اس سامی روایت میں ملتی ہیں، جس سے اس وقت کی عرب دنیا واقف تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وحی الٰہی نے عربوں کے رواجی قانون کا اکثر حصہ برقرار رکھا ہے، البتہ بعض جگہ ضروری ترامیم کر دی ہیں۔ ان قوانین کے اسلامی شریعت کا حصہ بننے سے ان کو تقدس کا درجہ

ضرور حاصل ہوگیا۔ جب کہ بت پرست عرب معاشرے میں قوانین کے الوہی ہونے کا تصور موجود نہ تھا۔ اسلامی قوانین میں ماقبل اسلام کے قوانین تعزیرات کا ایک بڑا حصہ شامل کرلیا گیا، اسی طرح شخصی، عائلی اور قانون وراثت کی بعض ضروری خصوصیات کو، ترامیم کے ساتھ برقرار رکھا۔

حضور اکرم ﷺ کا منصب رسالت مکّی زندگی سے شروع ہوتا ہے، جہاں وہ ایک مصلح نظر آتے ہیں۔ لیکن ہجرت کے بعد مدنی زندگی میں آپ کا منصب محض ایک مصلح کا نہیں بلکہ ریاست مدینہ کے حاکم اور قانون ساز کا منصب ہے۔ آپ کا یہ منصب ان ضروریات کی تکمیل تھا جو ایک نئے معاشرے میں، جو آپ نے قائم کیا تھا، پیدا ہوئی تھیں۔ اور یہ معاشرہ بت پرست عرب معاشرے سے اخلاقی اور مذہبی اعتبار سے بنیادی طور پر مختلف تھا۔ اس نئے معاشرے میں پرانا قبائلی نظام ناممکن العمل تھا، اور ایک ایسے نظام کی ضرورت تھی جو قبائلی حد بندیوں کو توڑ کر تمام لوگوں کو ایک مشترک قانونی اساس اور ایک منظّم عدالتی نظام فراہم کر سکے۔ اس نئے معاشرے میں بحثیت رسول، حضور اکرم کے اختیارات لامحدود تھے، اور ان کی حد بندی الہامی اوامر ہی کر سکتے تھے۔ اپنے اس منصب اور اختیارات کو استعمال کر کے حضور نے عرب کے قبائلی رواج اور سامی قانون کی نئے سرے سے تشکیل کی اور معاشرے کے مجموعی بہبود کے لیے ایک کلّی اور قابل قبول نظام قانون بنا دیا۔ لیکن اس کے باوجود حضور نے موجود رواجی قوانین میں کسی بڑی تبدیلی کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ بحثیت رسول آپ کا بنیادی مقصد، ایک نئے نظام قانون کی تشکیل نہیں تھا، بلکہ انسان کے لیے ایک ایسی ہدایت فراہم کرنا تھی جو ان کی کلّی نجات کا سامان فراہم کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون فرائض، عبادات اور قانونی اور اخلاقی احکامات کا ایک ایسا مجموعہ ہے جو آپس میں ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ اور ان

میں محض قانونی یا محض اخلاقی یا دینی اور دنیاوی کی تقسیم نہیں ہے۔ یہ دینی اور دنیاوی پہلوؤں کا ایک کلّی نقطہ نظر ہے جو اسلامی تعلیمات کا مرکزی تصور ہے۔ جو احکامات بظاہر قانونی معلوم ہوتے ہیں، وہ بھی اخلاقی زبان اور لہجے میں بیان کیے گئے ہیں اور ان کا مقصد بھی ایک اخلاقی اور عادلانہ نظام کا قیام ہے۔ قرآن ثالثوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ عدل کے ساتھ فیصلے کریں، گواہوں سے کہتا ہے کہ وہ سچی شہادتیں دیں اور لوگوں کو تلقین کرتا ہے کہ وہ عہدو پیمان کی پابندی کریں۔ عائلی قوانین یہ بتاتے ہیں کہ انسان عورتوں اور بچوں کے ساتھ کیا سلوک کریں۔ تعزیری قوانین میں اگرچہ قرآن نے سزائیں مقرر کی ہیں لیکن وہ بنیادی طور پر اخلاقی اور ضمنی طور پر قانونی ہیں۔ یہاں تک کہ قرآن نے اگرچہ شراب کو حرام قرار دیا ہے، لیکن اس کی کوئی تعزیر مقرر نہیں کی۔ یہ تعزیر اسلامی قانون میں بعد میں مقرر کی گئی۔ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ انسانی معاملات میں قرآنی قانون سازی کا بنیادی مقصد اخلاقی ہے، انسانی معاشرے میں اسلام عورتوں کو بہتر مقام دینا چاہتا ہے، یتیموں کی حفاظت اور کمزوروں کی حمایت کرتا ہے، جنسی بے راہ روی کو ختم کرنا چاہتا ہے، اور عائلی رشتوں کو مضبوط کرنا پسند کرتا ہے۔ ذاتی انتقام اور بدلہ، اور قبائلی دشمنیوں کو معاشرے سے ختم کرنا چاہتا ہے۔ قمار، جوئے، شراب نوشی، اور سود کی ممانعت سے اس زمانے کے عرب اخلاقی معیاروں کے خلاف جہاد کرتا ہے۔

پرانے وراثت کے قانون میں بھی اسی اخلاقی محرک سے ضروری تبدیلیاں کی گئیں ہیں۔ یہاں پر قرآنی قانون سازی کا بنیادی اصول کارفرما نظر آتا ہے، یعنی یہ کہ معاشرے کے غیر مراعات یافتہ طبقے کے حقوق کا تحفظ اور ان کی دادرسی۔ قانون وراثت ان اخلاقی اصولوں کی وضاحت سے شروع ہوتا ہے جن کی پیروی وصیت کنندہ کو کرنی چاہیے اور اپنے آخری مراحل میں بھی، جہاں قانون نے ان

لوگوں کو وراثت میں شامل کرلیا جو پہلے نہیں تھے، اس اخلاقی نصیحت کو برقرار رکھا جو اول قدم پر دی گئی تھی۔ قرآنی قانون سازی کی یہ خصوصیت اسلامی قوانین میں بعد میں بھی باقی رہی اور ان قانونی معاملات میں بھی جہاں کسی عمل کے قانونی نتائج سے بحث کی گئی ہے، اس عمل کے اخلاقی پہلو کو نمایاں طور پر اہمیت دی گئی ہے۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، کہ اسلامی قانون جیسا کہ آج ہے وہ حضور اکرم کے زمانے میں موجود نہیں تھا۔ اس کے ارتقا میں دو سو سال صرف ہوئے اور آج جس چیز کو ہم شریعت کہتے ہیں وہ اسی ارتقا کا نتیجہ ہے۔ پہلی صدی کے دوران اسلام کے نوزائیدہ معاشرے میں قانونی ادارے قائم کیے گئے اور عربوں کا قدیم ثالثی نظام اور ان کا رواجی قانون، خلفائے راشدین کے عہد میں بڑی حد تک قائم رہا۔ ابتدائی زمانے میں خلفاء نے نائب رسول کی حیثیت سے اسلامی معاشرے میں قانون ساز کا کردار بھی ادا کیا۔ ان کے بہت سے فیصلے قانون کی شکل اختیار کر گئے اور بعد میں اسلامی قانون کا ایک اہم ماخذ تسلیم کیے جانے لگے۔ لیکن قانون کے اس ارتقا میں ایک اہم بات جو قابل توجہ ہے، وہ یہ ہے کہ اسی ابتدائی زمانے میں قانون کے ارتقا اور اطلاق میں قرآن اور سنت رسول کو بعض اوقات بلا کسی تحدید کے بحیثیت قانون استعمال نہیں کیا گیا۔ ایسی کئی مثالیں ہیں جہاں مصلحت کی خاطر یا جہاں کسی حکم کی علت باقی نہ رہی ہو، قانون نص لفظی کے مطابق اختیار نہیں کیا گیا، یا اس کا اطلاق معطّل کردیا گیا یا اس کو ایک دوسرے قانون سے تبدیل کردیا گیا۔ خلیفہ حضرت عمرؓ کے کئی فیصلے اس کی مثالیں ہیں اور لوگوں کو بخوبی معلوم ہیں۔ تالیف قلب کے لیے زکاۃ کے استعمال کی ممانعت، طلاق کا اگر وہ تین مرتبہ ایک ہی وقت میں دے دی جائے، مغلّظ قرار دینا، ماں بننے کے بعد لونڈی کی فروخت کی ممانعت، اور چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا تعطّل اس کی چند مثالیں ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز نے امرا کو

تحفہ دینے اور قبول کرنے کی ممانعت کردی کہ یہ رشوت کی ایک شکل ہے۔ رسول اکرم اور پہلے دو خلفا کے زمانے میں ذمّی کی دیت مسلمان کے برابر ہوتی تھی لیکن امام مالک اور امام احمد بن حنبل نے اس کو مسلمان سے نصف کر دیا، اور امام شافعی نے ایک تہائی۔ کئی معاملات میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی دور کے ابتدائی فیصلے اور قوانین، قرآنی احکامات کے لفظی معنوں سے متضاد ہیں۔ مثلاً قرآن معاہدوں کو لکھنے کا حکم دیتا ہے، اس کے برخلاف اسلامی قانون اس حکم کو واجب تعمیل نہیں سمجھتا اور لکھی تحریروں کے مقابلے میں عینی شاہدوں کی توثیق کو ترجیح دیتا ہے۔ قرآن نے خاص حالات کے تحت تعدّد ازدواج کی اجازت دی اور بعد میں اس کو استثنائی صورت قرار دیا، اس کے برخلاف اب تعدادازدواج اسلام کے عائلی قانون کی ایک لازمی شق بن گیا اور استثنا کالمعدوم ہوگیا۔ اس کا نتیجہ معاشرے میں عورت کی حیثیت اور مقام کی ابتری کی صورت میں نمودار ہوا۔ قبائلی نظام میں افراد کے شرف و فضل اور دوسروں کی برتری اور کمتری کے رواج کے برخلاف اسلام نے انسانوں کے مابین اخوت اور برابری کا سبق سکھایا، اور فضل و شرف کا معیار صرف نیکی یا تقویٰ ٹھہرایا، لیکن عربوں کے احساس برتری نے جلد ہی معاشرے میں اپنی قانونی جگہ بنائی۔ قانون کے تقریباً تمام مکاتب فکر، کفو (نسلی امتیاز) کو انسانی معاملات میں ایک عامل تصور کرتے ہیں اور انسانی معاشرے میں اونچے اور نیچے کی درجہ بندی کے قائل ہیں۔ یہاں تک کہ کوئی مرد یا عورت، قاضی کی عدالت میں کفو کی بنیاد پر نکاح کی تنسیخ کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ یہ سب مثالیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ قانون سازی انسانی معاشرے کی زمانی ضروریات کو سامنے رکھ کر کی جاتی رہی ہے، اور اس میں بین السطور مصلحت کا تصور کارفرما رہا ہے۔

اسلامی قانون کے ارتقا کے پہلے سو سالوں میں وہ شے جس کو محض قانون

کے نام سے پکارا جاتا ہے دراصل مسلم معاشرے کا بنیادی مسئلہ نہیں تھا۔ نئے علاقوں کے فتح ہونے کے بعد مفتوحہ علاقوں کے رواج اور قانون کو مسلمانوں نے آزادانہ طور پر استعمال کیا اور اس کو فقہا نے تسلیم کیا۔ مسئلہ صرف اس وقت پیدا ہوا جب کوئی رواج یا قانون کسی اخلاقی قدر یا کسی مذہبی حکم کے متصادم ہو۔ تبدیلی صرف مذہبی اخلاقی اقدار کو سامنے رکھ کر کی گئی۔ مسلمانوں کے فقہی اختلافات بھی اسی بات کے آئینہ دار ہیں کہ یہ فقہیں اس عہد کے مختلف افراد اور معاشروں کے معیارات کی آئینہ دار ہیں۔ سرزمین عرب کے معاشرتی حقائق بعض مفتوحہ علاقوں، مثلاً عراق سے مختلف تھے، اسی لیے حجاز اور کوفے کے مکاتب فکر کی قانون سازی میں فرق نظر آتے ہیں۔ یہ فرق خاص طور پر قانون وراثت، عائلی قوانین، غلاموں کے متعلق قوانین اور قانون شفع میں نظر آتے ہیں۔ ان تمام اختلافات کے باوجود قانون سازی کا عمومی مزاج اور انتظامی امور کے متعلق ان کے ضوابط بنیادی طور پر ایک ہی رہے ہیں۔

قانون سازی میں اخلاقی معیارات اور قوانین کی اخلاقی قدر و قیمت کی اہمیت کو جاننے کے لیے اسلامی قانون کے ارتقا کے دور اوّل کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس زمانے میں قانون سازی میں جو تخلیقی اور عقلی قوتیں کارفرما رہی ہیں وہ رفتہ رفتہ پس پشت ڈال دیں گئیں اور قانون سازی کو ایک زندہ حرکی نظام کی بجائے الفاظ اور قضایا کا ایک نظام بنا دیا گیا جس میں تجزیاتی طریقے پر چند دیے گئے قضایا سے منطقی نتیجہ برآمد کرنا ایک قانون ساز کا اصل کام قرار پایا۔ گویا جو کام ایک قاضی ایک دیئے گئے قانون کی روشنی میں اپنے فیصلے صادر کرنے کا کرتا ہے، قانون سازی کی اصل قرار پا گیا۔ قرآن اور سنّت رسول ہدایتوں، اخلاقی احکام اور معاشرے کی بہتری کے اقدامات کو ان کے صحیح پس منظر میں دیکھنے اور ان کو معاشرتی ضرورتوں

سے متعلق سمجھنے کی بجائے، حقائق سے الگ کر کے تجریدی شکل دے دی گئی، اور اس تجرید سے مزید نتائج برآمد کر لیے گئے۔ جس زمانے میں یہ کام ہو رہا تھا وہی زمانہ اسلامی دنیا میں یونانی منطق کے روشناس ہونے کا ہے۔ اس منطق نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا اور اسلامی ہدایت اور قانون، معاشرتی حقائق کی خلیج گہری ہوتی گئی۔ جوں جوں زمانہ بدلتا گیا، یہ فاصلہ بڑھتے گئے اور وقت وہ آیا کہ شریعت اور حقائق میں بعد المشرقین واقع ہو گیا۔ حقائق کی تفہیم رکھنے والے کو اسلام کے اخلاقی اور معاشرتی مصالح اور اس کی تعلیم سے واسطہ نہیں رہا، اور اسلام کے بظاہر سمجھنے والے معاشرتی تبدیلیوں سے بے خبر ہوتے گئے اور اس طرح مقاصد شریعت سے قطع تعلق کر کے، وہ صرف شریعت کے فقہی اور الٰہیاتی نظام سے منسلک ہو گئے۔ آج جس اجتہاد کی ضرورت پر کبھی کبھی زور دیا جاتا ہے وہ بھی اسی الٰہیاتی اور فقہی منطق کے سیاق میں ہے جو موجودہ زمانے کے تقاضوں کے لیے کافی نہیں ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مقاصد شریعت کے تصور کو واضح طور پر سامنے رکھ کر، معاشرے کی اخلاقی اور اقداری تفہیم کے ساتھ قانون سازی کی جائے اور اس طرح قانون کو اخلاق کی عدالت سے پروانہ تصدیق دلایا جائے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے، پہلوں (السابقون الاوّلون) نے یہی کام کیا تھا اور آج بھی کرنے کا کام یہی ہے۔

اسلام اور پاکستان

پاکستان کو اب اپنے مفہوم و معانی، مدعا اور کردار کے حوالے سے ایک نظریہ کے مترادف قرار دیا جاتا ہے۔ اس پیش پا افتادہ بات کو ایک طویل عرصے سے اکتا دینے کی حد تک دہرایا جا چکا ہے اور اب اس کو ایک بدیہی صداقت سمجھا جانے لگا ہے۔ اس تصور کی متواتر جارحانہ وکالت نے ان تمام مساعی کو پس پشت ڈال دیا ہے جو خاص طور پر پاکستان کے علمی اداروں میں معروضی تجزیوں کے لیے کی گئیں۔ اس سے بعض مخصوص گروہوں کے علاوہ پاکستان کی ہیئت حاکمہ کے سیاسی مقاصد کو بھی تقویت ملتی رہی ہے۔ سنجیدہ دانشورانہ کوششوں کی غیر موجودگی میں پاکستان کا تصور ایک اشکال (aporia) ہی رہتا ہے۔ مندرجہ ذیل تحریر میں اس تصور میں موجود الجھنوں کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

پاکستان کی تخلیق، جیسا کہ کہا جاتا ہے، دوقومی نظریے پر منحصر ہے، یعنی ہندو

اور مسلمان جو ہندوستان میں نمایاں حد تک الگ اور مختلف قوموں کی حیثیت میں اور بعض ادوار میں باہم معاند ثقافتی گروہوں کے طور پر بود و باش رکھتے تھے۔ اگرچہ یہ نزاعی یا بحث طلب مسئلہ ہے کہ ہندوستان میں دو ہی قومیں بستی تھیں، قطع نظر اس بات کے کہ لفظ ''قوم'' کی تشریح کس طرح کی جاتی ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ دو سب سے بڑے گروہ ہندوؤں اور مسلمانوں ہی کے تھے۔ ان دونوں ثقافتی گروہوں کی ہندوستان میں اپنی ایک تاریخ اور اپنا تہذیبی پس منظر ہے، اور دونوں خود کو ایک منفرد تشخص کا حامل اور اپنے طور پر برتر سمجھتے ہیں جن کی اپنی مختلف خصوصیات ہیں۔ تاہم ہندوستان کی سیاسیات کے تناظر میں ہر گروہ کا تشخص اور اتحاد ایک دوسرے گروہ کی موجودگی سے تقویت پاتا تھا اگر خالی ہندوؤں اور مسلمانوں ہی کو لیں، تو ان میں مزید قومیتوں، فرقوں، نسلی اور لسانیاتی گروہوں میں ذیلی تقسیم تھی۔

ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایک الگ ریاست کی تخلیق کا تصور تشکیل پانے میں خاصا وقت لگا جیسا کہ ہندوستان میں تحریک آزادی کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے۔ مسلم لیگ جو تخلیق پاکستان کے لیے ذمہ دار جماعت تھی، ۱۹۰۶ء میں اپنی تشکیل کے وقت ہی ایک ایسی جماعت کے طور پر تشکیل دی گئی تھی، جو برطانوی حکومت کے لیے وفاداری کے جذبوں کو ابھارے گی اور ہندوستانی مسلمانوں کے مفادات اور سیاسی حقوق کا تحفظ کرے گی۔ (۱)

لیگ کو علیحدہ ریاست یا ریاستوں کے تصور کو متشکل کرنے میں ۳۴ سال کا عرصہ لگا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ تجربے نے ان کو سکھایا تھا کہ وہ اپنی ثقافت کے تحفظ کے لیے غیر منقسم ہندوستان میں ہندو قیادت پر بھروسہ نہیں کر سکتے، چاہے انڈین نیشنل کانگریس اور گاندھی جی اپنے سیکولر اور انسان دوست ہونے کا کتنا ہی پرچار کریں۔

یہ مارچ ۱۹۴۰ء کی بات ہے جب قرار داد لاہور (یا پاکستان) منظور کی گئی۔ جن علاقوں میں مسلمان اقلیت میں تھے، وہاں مسلمانوں میں عدم تحفظ کا شدید احساس موجود تھا، سوائے مسلم بنگال کے جہاں ۱۹۰۵ء میں لارڈ کرزن کے عہد میں ان کا الگ صوبہ بنایا گیا تھا۔ اس سے پیشتر وہاں بھی عدم تحفظ کا ویسا ہی احساس پایا جاتا تھا، اور پھر اس وقت بھی جب بنگال کے دونوں حصوں کو پھر سے ملا دیا گیا۔ مسلم اکثریت کے علاقے جاگیردار اور قبائلی لیڈروں کے زیر اثر تھے۔ اگر چہ اقلیتی صوبوں کے مسلمان اس سوال کا واضح جواب نہ دے سکتے تھے کہ علیحدہ ریاست یا ریاستوں کے قیام سے مسلمانوں کا کس طرح تحفظ ہو سکے گا یا وہ کیونکر اس قابل ہوں گے کہ ان کی ثقافت اور مذہبی تشخص کو قائم رکھ سکیں۔ تاہم یہی وہ صوبے تھے جہاں مسلم لیگ زیادہ منظّم تھی اور عوام میں اس کی گہری جڑیں تھیں۔ مسلم لیگ کی طرف سے بعد میں جو قرار داد منظور کی گئی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلے سے بخوبی آگاہ تھے لیکن پھر بھی اندازہ ہے کہ مسلم لیڈر اس صورت حال کو پوری طرح سمجھ نہیں پائے۔ تبھی تو وہ قرار داد میں لکھتے ہیں کہ ''آئین میں ان کے لیے اور دوسری اقلیتوں کے لیے کافی موثر اور انتدابی اقدامات کی گنجائش رکھی جائے گی تاکہ ان سے مشورہ کر کے ان کے مذہبی، ثقافتی، سیاسی، انتظامی اور دیگر حقوق اور مفادات کا تحفظ کیا جا سکے''۔ (۲) قرار داد کا انتدابی (mandatory) حصہ بالکل احمقانہ اور کھوکھلا (vacuous) ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ ایک خواہش یا امید کا اظہار ہے کہ اقلیتوں کی ثقافتوں کو دونوں ریاستوں میں تحفظ دیا جائے گا۔

لیکن اس مسئلے میں اہم نکتہ یہ نہیں ہے کہ اس قرار داد کی منظوری کے وقت سیاسی حقائق کو سمجھنے میں کوتاہی ہوئی اور نہ یہ کہ اُن واقعات کے متعلق پیش بینی کرنے میں خاصی کسر رہ گئی جو اگلے تقریباً پچاس سال کے عرصے میں پیش آنے

تھے۔ نکتے کی بات یہ ہے کہ اس دور میں مسلمانوں کی ذہانت اس حقیقت کا ادراک کرنے میں ناکام رہی کہ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی تشکیل کے مقاصد کیا تھے اور پھر ۱۹۴۰ء میں اس کا موقف کیا تھا۔ ان دونوں واقعات میں ایک فکری جست واقع ہوئی جس کے عواقب کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جاسکا۔ اگرچہ سیاسی جماعتیں زندگی کے بدلتے ہوئے حقائق کے ساتھ اپنے موقف میں کچھ نہ کچھ تبدیلی کرتی رہتی ہیں، لیکن یہ تبدیلی بظاہر متناقص صورت حال پر منتج ہوئی۔ وہ لوگ جو بڑی سرگرمی سے تخلیق پاکستان کا مطالبہ کرتے تھے، وہ ایسے لوگ تھے جو اس کو حاصل کرنے والے نہ تھے اور جو لوگ مسلم بنگال کے سوا، اکثریتی صوبوں سے تعلق رکھتے تھے، وہ ابھی ایسے اقدام کی ضرورت کے قائل نہیں ہوئے تھے۔ مغربی ہندوستان کے کسی بھی اکثریتی صوبے میں مسلم رائے دہندگی کو موثر طور پر منظّم نہیں کیا گیا تھا حتیٰ کہ چالیسویں دہائی کے تقریباً وسط میں گویا ۱۹۴۰ء کے خاصی دیر بعد پنجاب میں مسلم لیگ کو صرف ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں کسی حد تک کامیابی نصیب ہوئی تھی، جہاں اس سے پہلے سالہا سال یونینسٹ پارٹی (Unionist Party) نے حکومت کی تھی۔ مغربی علاقہ کے دیگر مسلم اکثریتی صوبوں میں بھی صورت حال کچھ زیادہ مختلف نہ تھی۔ یہ تبدیلی صرف اس وقت ہوئی جب جاگیردارانہ اور قبائلی لیڈروں کو احساس ہوا کہ غیر منقسم ہندوستان میں ان کا مستقبل غیر محفوظ ہوگا۔ تبھی انہوں نے مسلم لیگ کی چلتی گاڑی پر چھلانگ لگائی اور مذہب کو ایک آلہ کار کے طور پر استعمال کیا تاکہ عوام کو جذباتی لحاظ سے اکسایا جائے کہ وہ مطالبہ برائے پاکستان کا ساتھ دیں۔ مطالبہ پاکستان کے بعد اس کے وجود میں آنے میں صرف ۷ سال اور ۵ مہینے لگے۔ یہ عرصہ شاید کسی بھی نو آبادیاتی حکومت کے خلاف آزادی کی تحریکوں کی تاریخ میں سب سے کم ہوگا۔ یہ درمیانی عرصہ بہت مختصر تھا اور پھر مذہبی ثقافت یعنی اسلام کی

بنیاد پر ایک ریاست کا مطالبہ جامعیت اور گہرائی میں جا کر تجزیہ کا متقاضی تھا۔ لیکن مسلمانوں کے دانشور طبقے کو اتنا بھی وقت نہ مل سکا کہ وہ اسلام کے اقداری نظام پر مبنی کسی ریاست کے تصور کو واضح اور متعین کرنے کی کوشش کرتے۔ ریاست کے اس جدّت پسندانہ تصور میں جو اسلامی ثقافت پر مبنی ہے اور رجعت پسندوں کے ان روایتی اور مذہبی انداز کے خیالات میں بہت زیادہ فرق ہے جو دنیاوی اور فروعی اختلافات کے باوجود بڑی آسانی سے مسلمانوں کی اکثریت کے لیے قابل فہم اور قابل قبول ہیں (۳)

وہ لوگ جو تحریک پاکستان کی تاریخ سے واقف ہیں، اچھی طرح جانتے ہیں کہ پہلی بار آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ ۱۹۳۰ء میں اقبال نے اپنے صدارتی خطبے میں مسلمانوں کی جدوجہد آزادی کے حوالے سے مثبت نظریاتی عنصر کا اظہار کیا تھا۔ ان کی تجویز یہ تھی کہ ہندوستانی برصغیر میں ایک خطہ سلطنت برطانیہ کے اندر یا اس سے باہر تخلیق کیا جائے۔ اس تجویز کا ٹھوس نتیجہ تقریباً وہی ہے جو اب پاکستان کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن اقبال اور دوسرے مسلم دانشور تسلی بخش طور پر اس کشاکش کو ختم نہ کر سکے جو اسلامی نقطہ نظر کی ہمہ گیری اور اس کو ایک واحد ثقافتی اکائی میں محدود کرنے کے درمیان موجود تھی۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کو اپنے لیے 'قوم' کی کوئی واضح اور معین تعریف (definition) نہ مل پائی، اور نہ کوئی ایسا صاف تصور، جس سے پتہ چلے کہ یہ کس قسم کی ریاست بنے گی۔ نیز ترقی کی غرض سے کوئی ٹھوس یا مستحکم حکمت عملی بھی نہ اپنائی گئی۔ ہر چیز حتی کہ حکومت کی بنیادی تنظیم بھی نئے سرے سے بنانی تھی۔ تعجب کی بات ہے کہ یہ مملکت جس کو اپنی تخلیق کے بعد ابتدائی چند سال کے عرصے میں گونا گوں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا تھا، کیسے قائم و دائم رہی! اس کا سہرا عوام کے سر ہے، جنہوں نے اپنی قوت ارادی سے پاکستان کی بقا کے لیے

تنگ و دو کی۔ ان کی شدید خواہش تھی کہ پاکستان کا وجود برقرار رہے اور دشمنوں کے ارادے خاک میں مل جائیں۔ عوام کی ابتدائی نیک ارادی قوت کے باوجود، تصوراتی خلجان اور قوم میں ایک مضبوط دانشمندانہ ثقافت کے فقدان نے قومی طور پر متحرک، ایثار پیشہ اور ایماندار لوگوں کو قابل عمل آئینی ڈھانچے اور اچھی حکومت سے محروم کر دیا۔

اس فکری پراگندگی کے نتیجہ میں بحث چھڑ گئی کہ پاکستان کس طرح کی ریاست ہوگی۔ آیا اسلامی ریاست، جیسا کہ قدامت پسندوں کا خیال ہے اور جن کی پشت پر غیر تعلیم یافتہ اور آسانی سے جوش میں آ جانے والے عوام ہیں، یا ایک جدید ریاست جیسا کہ خصوصاً جناح اور عموماً دوسرے لیگی لیڈروں کا خیال تھا۔ جماعت اسلامی جو متوسط طبقے کی ایک چھوٹی لیکن انتہائی منظّم سیاسی جماعت تھی، اس نے بھی ریاست کو غیر اسلامی قرار دے دیا تھا اور اپنے ارکان کو سرکاری ملازمت کرنے سے منع کر دیا تھا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس طرح ایک غلط ریاست کی ملازمت بھی گویا ایک برائی (یا طاغوت) کا ساتھ دینے کے مترادف ہے۔ ان کا مطالبہ تھا کہ ریاست خود کو ایک اسلامی ریاست قرار دینے کا اعلان کرے۔ اس ضمن میں انہوں نے خود ایک مہم کا آغاز کیا، منظّم مظاہرے کیے اور اس مقصد کے لیے لاکھوں پوسٹ کارڈ چھپوا کر دستور ساز اسمبلی کو ارسال کیے۔ سیّد مودودی کی دلیل یہ تھی کہ اس طرح اعلان کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ گویا کوئی فرد اپنے مسلمان ہونے یا اسلام قبول کرنے کا اعلان کرتا ہے اور پھر اس طرح کے اعلان کے بعد اپنے عقیدے کے مطابق پیشقدمی کرنی لازمی ہو جاتی ہے۔

اس وقت کسی نے اس دلیل کا جواز طلب نہ کیا بلکہ اس کو ایک بدیہی صداقت کے طور پر قبول کر لیا گیا، حالانکہ اس کے تین حل طلب پہلو تھے۔ (الف)

اعمال یا افعال ہمیشہ نیتوں یا ارادوں کا نتیجہ ہوتے ہیں، (ب) ریاست گویا انسانی افراد کی مانند ہے، جو اسلام قبول کرنے کے لیے ایک اعترافی اعلان کرتی ہے اور یوں ریاست اور شہریوں کے تعلق کو قانونی حیثیت مل جاتی ہے۔ (ج) مدینہ میں رسول کریم ﷺ کے عہد میں جو ریاست قائم کی گئی تھی وہ اس طرح کی ایک اسلامی ریاست تھی جیسا کہ علماء کا موجودہ طبقہ سمجھتا ہے۔ ان پہلوؤں پر، اگر یہ مسلمہ طور پر غلط نہیں ہیں تو بھی، خاصے غور وخوض کے بعد تشریح اور تصوراتی وضاحت کی ضرورت ہے۔ مذہبی لیڈروں کے ارادوں کو اگر شک کی نظر سے نہ بھی دیکھا جائے تو بھی یہ بات درست ہے کہ اپنے ذہنی افلاس اور بیسویں صدی کی ایک مملکت کے رموز کے بارے میں ناواقفیت سے وہ اس مغالطے میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ اسلام نے ایک ہزار سال پہلے زندگی کے تمام پہلوؤں اور تمام مسائل کا مکمل جواب دے دیا تھا جن میں اقتصادی، سیاسی اور قانونی ڈھانچے وغیرہ کے مسائل شامل ہیں، لہذا وہ کسی نہ کسی شکل میں ایک ایسی مثالی ریاست کو دوبارہ وجود میں لا سکتے ہیں جیسا کہ ان کی دانست میں اسلام کے صدر اول میں موجود تھی۔

پاکستان کو ایک اسلامی ریاست بنانے کا مطالبہ مشرقی پاکستان کی نسبت مغربی پاکستان میں زیادہ مقبول تھا۔ وجوہ ظاہر ہیں۔ پاکستان کے مغربی بازو میں جاگیردارانہ اور قبائلی نظام کا غلبہ ہے جس میں وسیع وعریض زمینیں چند جاگیرداروں اور سرداروں کی ملکیت ہیں۔ کسی نہ کسی طرح اسلام کی وہ تشریح جو مغربی پاکستان کے مذہبی علماء کرتے رہے ہے اس معاشرتی ماحول کو سہارا دیتی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ زمین کی ملکیت ان کا اسلامی حق ہے اور کسی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ ان سے زمین چھینے۔ جماعت اسلامی کے سب سے بڑے لیڈر سیّد ابوالاعلیٰ مودودی نے ۱۹۵۰ء میں ایک کتاب ''مسئلہ ملکیت زمین''، لکھی جس میں کہا گیا تھا کہ قرآن اور سنت (اسلامی

قانون اور مذہب کے دو بنیادی مآخذ) کے مطابق زمین کی ملکیت کا حق ناقابل تنسیخ ہے۔ (۴)

اس کتاب کی تصنیف کا مقصد یہ تھا کہ مشرقی پاکستان میں سوشلزم کی سوچ کو بڑھنے سے روکا جائے جو وہاں زور پکڑنے لگی تھی اور مغربی پاکستان کے متوسط طبقے میں سوشلزم کی مقبولیت اور لیبر یونین تحریک کا سدباب کیا جا سکے۔ اسلام بظاہر حکمران طبقے کے لیے کسی خطرے کا باعث نہ تھا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس کی مدد سے صورت حال بدستور اپنی پہلی حالت پر قائم رہتی تھی اور کسی بھی قسم کی اقتصادی یا اراضی سے متعلق اصلاحات کا کوئی مطالبہ پیدا نہ ہوتا تھا۔ اسلام پسند طبقے کو تو اس طرح کے اقدامات سے ہی مطمئن کیا جا سکتا تھا کہ دستور ساز اسمبلی نے ''قرارداد مقاصد'' کی منظوری دے دی، جمعہ کی ہفتہ وار چھٹی کا اعلان کر دیا، اور مرزا غلام احمد کے ماننے والوں کو غیر مسلم قرار دے دیا، وغیرہ۔ ان میں سے کوئی اقدام بھی ایسا نہیں جس سے جاگیردار طبقے کے سیاسی غلبہ اور سیادت میں فرق آتا یا پاکستان کے حقیقی اقتصادی اور معاشرتی مسائل کو حل کرنے میں مدد ملتی۔

عقل و دانش کی سطح پر منظرنامہ آج بھی اتنا ہی انتشار کا شکار ہے جتنا کہ پاکستان کی تخلیق کے ابتدائی دور میں تھا، بلکہ کچھ اور زیادہ ابتر حالات میں ہے۔ اس کا سبب ان تشدد پسند گروہوں کی موجودگی ہے جو اپنی ہر بات کو قوت کی دلیل سے منوانے کے عادی ہیں۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ معاشرے کے تمام طبقے جو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں، یکساں ثقافت جس کی بنیاد عقل و دانش پر ہو، قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ پاکستان جغرافیائی لحاظ سے آج جہاں موجود ہے، یہ علاقہ صدیوں سے غیر دانشورانہ یا غیر عقلی مزاج کا حامل رہا ہے۔ یہاں کے اکثر لوگوں کا میلان طبع زیادہ تر جذباتیت کی طرف مائل ہے، ان کو جلدی بھڑکایا جا سکتا

ہے اور ان کی ذہنی ساخت ایسی ہے کہ کوئی ایسی عقلی دلیل (مستقل طور پر) قبول نہیں کر سکتے جو دیر طلب اور سنجیدگی کی متقاضی ہو۔ بدقسمتی سے یہ باتیں صرف عوامی یا گروہی سطح تک ہی وقوع پذیر نہیں ہوتیں بلکہ اعلیٰ درجے کی علمی درسگاہوں، یونیورسٹی اسکالروں کے مذاکرات، مذہبی مباحث اور اخبارات و کتب کے تمام مراحل و مدارج میں بھی یہی کچھ دیکھنے میں آتا ہے۔ یونیورسٹی کے شعبوں میں حقیقی اسکالر تاریخ، فلسفہ، عمرانیات، انسانیات اور اقتصادی علوم میں اپنی غیر حاضری کے ذریعے نمایاں ہیں۔ پاکستانی یونیورسٹیاں علوم انسانی اور معاشرتی علوم کے شعبوں میں بہ مشکل ہی کوئی تحقیقی کام پیش کر رہی ہیں، جو ان کے نام کے شایان شان ہو۔

مثبت (سائنسی) علوم میں بھی کوئی بہتر کارکردگی دکھائی نہیں دیتی، بلکہ یہ شعبے محض تحقیق کے لگے بندھے ضابطوں کی خانہ پری کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں۔ دانش ورانہ ثقافت نے یونیورسٹیوں میں اپنے قدم نہیں جمائے اور نظام تعلیم کو تجارتی بنیادوں پر چلانے کی وجہ سے جو تھوڑی بہت بے لوث دانش وری رہ گئی ہے، وہ بھی تیزی سے ختم ہوتی جا رہی ہے۔ حتیٰ کہ کوئی بھی یہ محسوس نہیں کرتا کہ ان شعبوں کو ترقی دینے کی اشد ضرورت ہے۔ یہ بات حکمران اشرافیہ طبقے پر بھی صادق آتی ہے، ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہوشمند دانشوروں کی وساطت سے ہی معاشرے میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

کیا وجہ ہے کہ مسلمان دانشور عالم اسلام میں عموماً اور خاص طور پر پاکستان میں ہم عصر چیلنجوں کا مقابلہ کرنے میں ناکام رہے؟ اسی بات کو بنیادی طور پر یوں کہا جا سکتا ہے کہ مسلمان دانشور انہی محدود دائروں کے اندر ہی کیوں رہتے ہیں جو انہوں نے اپنے لیے دسویں صدی عیسوی میں قائم کیے تھے؟ مسلمانوں کے مخصوص فکری اور عقلی کاوشوں کیلئے ایک ترقی پذیر فکری سانچہ کا تعین ایک مفید عمل ہوگا۔

مسلم معاشرہ ابھی اپنے ابتدائی دور میں ہی تھا کہ اس کو چند شدید صدمے برداشت کرنا پڑے، جن میں سے پہلا صدمہ رسول اکرم ﷺ کی اچانک وفات کا سانحہ تھا۔ رسول اکرم ﷺ کی ذات کے مذہبی تقدس کے زیر اثر عام لوگوں کو غیر شعوری یا نیم شعوری یقین تھا کہ رسول اکرم ﷺ ان کے درمیان ہمیشہ رہیں گے۔ اس ماحول میں اصحاب رسول کو بالکل اعتبار نہ آتا تھا کہ آنحضرت اب ان کے درمیان نہیں ہیں۔ گویا اس خاموش عقیدے کا ثبوت تھا کہ وہ رسول کریم کے دائمی وجود کے قائل تھے۔ (۵) اس کے بعد آدھی صدی کے دوران میں لوگوں کو اندرونی چپلقش کا غم برداشت کرنا پڑا اور دو مرتبہ خانہ جنگی کا سامنا کرنا پڑا، جس میں وہ حسن اتفاق سے مکمل شکست و ریخت سے محفوظ رہے۔ (۶)

لگتا ہے کہ شکست و ریخت کا خوف امت کے ذہن پر سوار ہو چکا تھا۔ لاشعوری طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مختلف طرح کے دفاعی طریقہ ہائے کار وضع کیے گئے مثلاً سب سے پہلے مسلم معاشرے نے خود کو ایک مضبوط مرکز کے گرد منظّم کیا جس سے بتدریج ملوکیت کا راستہ ہموار ہوا۔ حالانکہ یہ حقیقت ہے کہ اس وقت عرب معاشرہ آمرانہ انداز فکر کا حامل نہ تھا بلکہ بہت زیادہ انفرادیت کی طرف مائل تھا۔ اس طرح لوگوں نے اپنی رضا سے فرماں برداری پر مبنی ایک دینیاتی نظام اپنا لیا اور اسی کو ترقی دی۔ اس دینیات کے مطابق بدائی حاکم خدا ہے جو قادر مطلق ہے اور دنیا سے ماورا ہے جبکہ ثانوی حاکم وہ ہے جو سیاسی طاقت کا مالک اور با اختیار ہے (اولوالامر منکم)۔ اس قسم کی صورت حال کو اس دینیاتی ڈھانچے سے مابعد الطبعیاتی تائید ملتی ہے جو قدر کو رضائے الٰہی پر مبنی قرار دیتی ہے۔ کوئی چیز اس لیے اچھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا یہی ہے کہ وہ اچھی ہو ورنہ کسی بھی چیز میں اصلی اور حقیقی قدر موجود نہیں ہے۔ جب یہی دینیاتی نظام قانون سازی پر لاگو کیا جاتا ہے تو

اللہ تعالیٰ ابدی و دائمی قانون ساز بن جاتا ہے اور اس طرح جو بھی قانون یا قانونی ضابطہ بنتا ہے، اس کو کبھی تبدیل نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس میں ترمیم کی جا سکتی ہے۔ اس انداز سے گویا کوئی بھی قانون سماجی بہبود کے لیے نہیں بنایا جاتا بلکہ سماجی بہبود اس قانون کا نتیجہ قرار پاتی ہے۔ کسی بھی طرح کی قانون سازی اگر سماجی بہبود کے فروغ میں ناکام رہتی ہے تو اس میں خود اس قانون کی کوئی کوتاہی نہیں ہوتی بلکہ ان لوگوں کے ارادوں میں نقص ہوتا ہے جو اس کو نافذ کرتے ہیں۔ اس قسم کا مغالطہ جو عموماً دینیاتی دلائل کو متاثر کرتا ہے، منبر اور جامعات دونوں سطحوں سے یکساں طور پر استعمال ہوتا ہے۔

اس دانشورانہ 'پیراڈائم' کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ قانون اخلاقی یا معاشرتی اقدار کے حوالہ سے جامد اور نخوت پسند بن جاتا ہے اگر کوئی قانون کا تنقیدی جائزہ لینے کی جسارت کرتا ہے تو اس کو معاشرتی مقاطعہ یا دیگر ہولناک نتائج کی دھمکیاں ملتی ہیں۔

مسلمانوں کی اس دانشورانہ تاریخ نے متعدد متبادل فکری مثالیے (پیراڈائم) پیش کیے جن میں کم از کم تین اقسام زیادہ قابل ذکر ہیں: عقلی، صوفیانہ اور کلامی، اس کے باوجود معاشرے نے آخری قسم کا انتخاب کیا، تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ عقلیت پسندی احساس ذمہ داری کا تقاضا کرتی ہے اور بنی نوع انسان کا میلان طبع اس سے اجتناب کرنے کی طرف مائل ہے۔ انسانوں کی فطرت ہے کہ وہ احکام کو ماننے اور اقتدار کے اتباع میں سہولت اور آسانی پاتے ہیں (۷)۔ انسانوں کے حکم ماننے کے لیے قدرتی رجحان کے علاوہ اس دور کی سماجی اور سیاسی صورت احوال بھی حاکمانہ نمونے کی متقاضی تھی۔ یہی وہ وقت تھا جب دینیات کا نظام کوئی واضح شکل اختیار کر رہا تھا۔ یہ بات عوام کے علاوہ ماہرین قانون کے لئے بھی قابل

تسلیم تھی۔قانون سازی کا یہ نمونہ مسلمانوں کے ذہن میں اس حد تک راسخ ہو چکا ہے کہ اب یہ ایک بدیہی صداقت نظر آتا ہے۔اور فطری طور پر ہر پہلو سے مذہب کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔ یہ بات کہ یہ مذہب کی ایک تعبیر ہے اور ان بہت سی دینیاتی اور مابعدالطبعیاتی ساختوں میں سے ایک ہے نظروں سے اوجھل ہوگئی ہے۔سوچنے کا یہ انداز مسلمانوں کے ذہن کی طبعیت ثانیہ بن گیا اور اس کو کوئی نہ مانے یا اس پر نکتہ چینی کی جائے تو گویا اس کے مذہبی وجود کے لیے خطرہ بن جاتا ہے۔ یہ بات کہ ایک شخص انتہائی طور پر مذہبی ہوسکتا ہے لیکن کسی مخصوص دینیاتی اور مابعدالطبعیاتی ساخت سے انکاری ہے جمع ضدّین سمجھی جاتی ہے اور ایسے شخص کو دائرہ اسلام سے خارج کردیا جاتا ہے۔

جنوبی ایشیا کا معاملہ یہ ہے کہ یہاں اسلام پہلے تو ساحلی علاقوں میں چھوٹی چھوٹی بستیوں کی شکل میں متعارف ہوا اور پھر بعد میں ایک سلطنت کی صورت میں ایک مضبوط تہذیب کے بالمقابل وجود میں آیا۔ یہ مخالف تہذیب ہندوستانی تھی جس کی جڑیں ہندومت کے ثقافتی ورثے میں پیوستہ ہیں۔ یہ دونوں تہذیبیں یعنی اسلام اور ہندومت ایک دوسرے کے آمنے سامنے موجود رہیں، اور ان میں سے کوئی نہ تو اتنی جاذب اور لچکدار تھی کہ دوسری اس کو اپنے اندر سمولے اور نہ اتنی طاقتور تھی کہ دوسری کو نیست ونابود کردے۔البتہ انہوں نے کچھ رسموں رواجوں یا سماجی اور ثقافتی طرزعمل کی حد تک ایک دوسرے کو جزواً متاثر بھی کیا۔مسلمانوں نے حمیت کے جذبے سے اپنے توحید پرستانہ تشخص کی حفاظت کی جبکہ ہندو ہمیشہ غیر ملکی مسلمانوں کی حکمرانی سے چوکنے رہے۔اس طرح کے معاملات میں یہ ایک فطری بات تھی کہ ہندوستان میں مسلم معاشرہ اپنے آپ کو غیر محفوظ اور مخدوش حالت میں محسوس کرتا تھا۔لہٰذا قانون کے الفاظ کو اہمیت دیتے ہوئے اور مذہب کے باطنی مفہوم کے

بجائے اس کے رسمی اظہار پر زور دیا گیا۔ سید احمد سرہندی (۱۵۶۴ء تا ۱۶۲۴ء) یا شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء تا ۱۷۶۲ء) کی اصلاحی تحریکیں ایک لحاظ سے مسلم امہ کے اجتماعی خدشے کے خلاف اپنے تہذیبی تحفظ کی کوششیں تھیں۔ جب تحریک پاکستان کے لیے مذہبی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی گئی تو علماء نے اس کو فراہم کیا اور مذہب کی اس قانونی اور رسمی دسترس کے ساتھ اس کی حمایت کی جس کو برصغیر کے مسلمانوں میں سے متوسط شہری طبقے اور تجارت پیشہ بورژوا کی تائید بھی حاصل تھی۔ ایک بار تخلیق پاکستان کے ساتھ اسلام کا رشتہ جڑ گیا تو پھر سیاسی رہنماؤں نے اس بات کو نہ سوچا کہ ایک جدید مسلم ریاست کی ترقی کے لیے آئندہ اس سے کیا مسائل پیدا ہونگے!

یہ ہے تخلیق پاکستان کا وہ عمومی تناظر یا پس منظر جس سے پتہ چلتا ہے کہ مسلمان دانش ور مندرجہ ذیل پہلوؤں پر پوری طرح سے غور وفکر کرنے سے قاصر رہے:

(ا) ہندوستان میں مسلم قوم پرستی ایک مخالفانہ عامل یعنی ہندو یا بھارتی قوم پرستی کا طفیلی/ ضمنی عنصر ہے۔

(ب) دین اسلام کی بنیاد پر کسی ریاست کے لیے مطالبہ اسلام کے بین الاقوامی اور عالمگیریت کے پہلو سے بآسانی اور پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہوسکتا۔

(ج) مطالبہ پاکستان کی محدود حمایت برصغیر کے زیادہ تر شہری اصلاحی اسلام کی طرف سے ہوئی۔

(د) یہ اسلام ایک مخصوص دینیاتی نظام کی نمائندگی کرتا ہے، جہاں خدا پوری طرح دنیا سے الگ تھلگ اور ماورا ہے۔

(ہ) ان پڑھ عامۃ الناس ایک ایسے شاندار ماضی کے تصور کے لیے متحرک کیے

گئے جو رومانی انداز کا تھا اور سادہ دلی سے تسلیم کر لیا گیا۔

یہ فکری نقشہ یا تصوراتی دائرہ کار ایک ایسی جدید ریاست کی تخلیق میں مسائل کا باعث ہوا جس کی بنیاد اسلامی قدروں پر ہو، جیسا کہ مسٹر جناح نے سوچا تھا۔ یہاں ہم نے یہ مفروضہ تسلیم نہیں کیا کہ تاریخ ہمیشہ ایک سرد منطق کی راہ اختیار کرتی ہے، یا یہ کہ ہندوستان کی تقسیم سے پہلوتہی کی جاسکتی تھی۔ ہندوستان تو شاید کبھی مشکل سے ہی ایک متحدہ سلطنت کے طور پر قائم رہا ہوگا اور اس موجودہ صورت حال میں تو یہ متعدد اکائیوں میں تقسیم ہوسکتا ہوگا۔ لیکن ایک طویل تعلیمی پس منظر، زیادہ دانشمندانہ قوت اور اپنا کردار ادا کرنے میں زیادہ وقت صرف کرنے پر مسلم قیادت حالات کے دھارے کو زیادہ مثبت انداز سے متاثر کرنے کے علاوہ آزاد یا خود مختار مسلم ریاست یا ریاستوں کی حکمرانی کے لیے ایک بہتر انداز سے سوچا سمجھا منصوبہ زیر عمل لا سکتی تھی، جس نے جلد یا بدیر معرض وجود میں آنا تھا۔ لیکن عقلیت پسندی پر تعمیر کردہ ایک آزاد جمہوری جزیرہ نمائے ہندوستان کا دوسری عالمگیر جنگ سے پیدا شدہ ہنگامی حالات میں وجود میں آنا دشوار تھا۔ اس کے باوجود آج کے لیے ایک بہتر تفہیم اور ہم عصر صورت حال کے تجزیے سے مستقبل میں پیش آنے والے حالات کو متشکل کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ پاکستان جیسا کہ ایک جغرافیائی اکائی کے طور پر تقریباً اقبال کے تصور کے مطابق ہے اور ان سماجی و سیاسی اور مذہبی حدود میں واقع ہے تو اس کے متعلق فیصلہ کن سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں سے کہاں تک ترقی کی گنجائش ہے؟ آیا اس صورت حال کے تصوراتی تجزیے سے اس سلسلے میں ہماری مدد ہوسکتی ہے کہ ہم اپنے ملک کی آئندہ ترقی کے لیے مناسب راہ عمل اختیار کر لیں؟

آیئے ہم پہلے ہی یہ اعتراف کیے لیتے ہیں کہ مذہب، چاہے وہ کسی بھی شکل میں ہو، پاکستانی لوگوں کی زندگی میں واقعی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اس کو ان کی

زندگیوں سے خارج کرنے کی کوشش ایک غیر دانشمندانہ عمل ہوگا اور محض ناکامی اس کا مقدر ہوگی۔ مذہب اپنی تمام ناکامیوں اور بیجا استعمال کے باوجود ایک بیحد اہم قومی اور معقول ماورائی حوالہ ہے جو بے لوث اقدار کو بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس ماورائی حوالے کے بغیر انسان انانیت یا زیادہ سے زیادہ افادیت کا شکار ہونے کا میلان رکھتے ہیں۔ یہ متحرک کرنے والی سب سے مضبوط طاقت بھی ہے جو لوگوں کو زیادہ سے زیادہ ذاتی مفادات کو قربان کر کے نیک عمل کرنے پر آمادہ کر سکتی ہے اور پھر یہ بھی درست ہے کہ اسلام میں دنیاوی اور مقدس کی تصوراتی تقسیم کی اجازت نہیں ہے۔ اسلام صرف ہمہ گیر تقدیس کی درجہ بندی کے تحت عمل کرتا ہے اور اس میں صرف نیکی اور بدی یا اچھے اور برے کی تمیز ہی کی جا سکتی ہے۔ ایک لحاظ سے اسلام نام نہاد دنیاوی افعال کو اس بناء پر تقدیس عطا کرتا ہے کہ اس میں ان کی نیک نیتی شامل ہوتی ہے اور جن کو مشترکہ طور پر ایک نیکی ہی سمجھا جاتا ہے اور ایک معنی میں ان انسانی افعال کو بے تقدیس قرار دیتا ہے جن کو عام حالات میں اکثر خالص مذہبی سمجھا جاتا ہے۔ تمام مذہبی رسم و رواج کا مقصد سماجی بہبود کا حصول ہی بتایا جاتا ہے تاکہ انسانی زندگی کے معیار کو بہتر کیا جا سکے اور معاشرے کی فلاح کی صورت گری ہو۔ مذہب ایک ہمہ گیر شعور کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جس سے افعال خارجی یا داخلی حکم کے بجائے کسی نتیجے کے طور پر حسب ضرورت سرزد ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں دنیاوی امور پہلے سے ہی مقدس زمرہ میں شامل ہو جاتے ہیں اور اسی طرح مقدس اور غیر مقدس، یا دینی اور لادینی کی تفریق مٹ جاتی ہے۔ انسانی اعمال ان دونوں زمروں سے ماوراء ہو کر غیر جانبدار بن جاتے ہیں۔ یہ بھی اس بات کی ایک وجہ ہو سکتی ہے کہ اسلام لادینیت کے ضمن میں اتنا مزاحم ہے جبکہ دوسرے بڑے مذاہب یعنی عیسائیت، ہندومت اور کنفیوشس کا مذہب کم و بیش کسی نہ کسی حد تک لادینیت کو قبول

کر چکے ہیں۔(۸) اسلام کے جدید عذر خواہوں کا قصور یہ ہے کہ وہ سیکولر اور مقدس کی ثنویت کو پوری طرح سے تسلیم کرتے ہیں اور پھر دونوں زمروں کو حکم اور فرماں برداری پر مبنی دینیاتی ساخت کے تحت یکجا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس دائرہ فکر میں دونوں کے درمیان جو تناؤ موجود ہیں وہ کبھی تحلیل نہیں ہوسکتا۔ لہذا بہتر یہی ہے کہ ایک ہی زمرے (یعنی روحانی) سے آغاز کیا جائے اور بعد میں ایک ہمہ گیر مذہبی شعور کے تحت اسی کے افعال کے فرق کو تسلیم کرلیا جائے۔ اس طرح ایک عمل کا استناد اور اعتبار اس حقیقت سے اخذ نہیں کیا جائے گا کہ یہ بعض قوانین کے مطابق ہے یا نہیں، بلکہ یہ خود ایک معتبر ماخذ سے ماخوذ ہے اور اپنے قوانین استناد خود تخلیق کرسکتا ہے۔(۹)

بظاہر یہ دور کی کوڑی لانے والی بات ہے، لیکن اگر مذہب کو سمجھنے کا پیراڈائم بدلے گا تو جنوبی ایشیا کے مسلم دانشوروں کے ذریعے ہی مہیا ہوگا۔ اس قیاس آرائی کے کچھ دلائل موجود ہیں، جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

(۱) مسلمان ملکوں میں سے وہ جو نسبتاً زیادہ ترقی یافتہ ہیں اور جن کی نظریں مستقبل کی جانب ہیں وہی ہیں جنہوں نے دو متبادل دائرہ ہائے فکر میں سے ایک کو اختیار کرلیا ہے یعنی سیکولر یا مقدس۔ ترکیہ نے سیکولر طرز کو اختیار کر رکھا ہے اور اس کو ریاستی طاقت کے ذریعے ایک نظریہ حیات کی طرح بروئے کار لانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برعکس مذہبی تصورات عام لوگوں میں زیادہ مقبولیت حاصل کرتے جارہے ہیں ان دونوں فریقوں میں جو چپلقش پائی جاتی ہے وہ ریاست کے جواز اور مقاصد کی کسی بھی عقلی طور پر تسلیم شدہ نمونے کے لیے غیر تعمیری ہوگی۔ جب تک کسی جائز اور مناسب پیراڈائم کو فروغ نہ حاصل ہوجائے، جو مذہبی شعور میں اعتدال لائے اور جدید ریاست کے عمل اور ترقی کی ضروریات کو پورا کرے، اس وقت تک

معاشرے کے لیے ایک مکمل با تدبیر اور مضبوط معاشرتی عمل کو بروئے کار نہیں لایا جاسکتا۔ایک دوسرے ملک، ایران نے امام کے تصور کے ذریعے جو فی الوقت غیاب میں ہے، الوہی حاکمیت (حکومت الٰہیہ) کے تصور کو قبول کرلیا ہے۔ اس عبوری دور میں الٰہیاتی فقیہ (یا ولائت فقیہ) الٰہیاتی عزائم کی توجیہ اور تاویل کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ یہ تصور عوام کی خواہشات کے بہت قریب ہے لیکن کسی چرچ کی الٰہیات کے مانند اس میں بگاڑ پیدا ہوسکتا ہے۔ معاشرے کے بنیادی تضادات گومگو کی حالت میں حل طلب رہیں گے۔ان متبادل صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا عمل ایسا ہے گویا کہ ایک مخمصے کو اپنے اوپر لا دلیا جائے، اس سے پیدا ہونے والی الجھنوں کا مسلم عوام کو بہرحال سامنا کرنا ہوگا تاوقتیکہ وہ اس کو ایک نئے تصوراتی تناظر میں حل نہ کرلیں۔

(۲) قدامت پسندانہ مذہبی نظریہ کے استحکام اور ایک دروں بین اجتماعی نفسیات کے باوجود ہندوستان وہ سرزمین تھی جہاں مذہب کو برقرار رکھتے ہوئے سید احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) نے مذہب کی تفہیم اور اس کی تاویل کے لیے ایک نئے تنقیدی طریق کار کو فروغ دیا۔سید احمد خاں نے مسلم دنیا کے دوسرے خطوں کے اپنے پیش رو علماء سے کہیں زیادہ آگے جاکر مسلم دانش وری کے اس مہلک سکوت کو توڑنے میں کامیابی حاصل کی جو گزشتہ پانچ سو سال سے موجود تھا۔انہوں نے مسلم دینیات کے متبادل تعمیری طریق کو ترقی دینے کا سلسلہ اس لیے شروع کیا کہ وہ مذہب کی افہام وتفہیم سائنسی نظریے کی مدد سے کرنا چاہتے تھے۔ یہ انھی کی کوشش کا نتیجہ تھا کہ قدامت پسندانہ اسلام کی جانب سے سخت مخالفت کے باوجود ہندوستانی مسلمانوں کے لیے گویا ایک دریچہ کھل گیا جس سے معلوم ہوا کہ مغربی دنیا میں کیا ہورہا ہے۔ یہ ایک ایسا مظہر تھا جو برصغیر میں مسلم دانشوری کی تاریخ میں ایک منفرد

واقعہ تھا۔ اس سے پیشتر مغلیہ عہد کے دوران جبکہ ان کو پرتگیزی اور برطانوی نو واردوں سے واسطہ پڑا، اس وقت بھی کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا تھا کہ ان سے کچھ سیکھا جائے یا کوئی فائدہ اٹھایا جائے، حالانکہ وہ لوگ ہندوستان میں جدید علم اور ٹیکنالوجی کے نئے راستے بنا رہے تھے۔ بعد میں اقبال کی شخصیت میں ایک اور استثنائی صورت سامنے آئی جس نے مغربی روایت میں تعلیم حاصل کی تھی اور جس نے اپنے مدراس میں دیئے گئے لیکچرز کو "Reconstruction of Religious Thought in Islam" (یعنی اسلام میں دینی فکر کی تشکیل نو) کا عنوان دیا تھا۔ جس میں اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے ایسے امکان پر توجہ مبذول کرائی گئی جو قدامت پسند ہندوستانی مسلم دانش وری کے نقطہ نظر کے لیے بھی قابل قبول ہو۔ اگرچہ اقبال نے اپنے افکار کے مفہوم کو بڑی احتیاط سے لفظوں کی صورت میں ڈھالا ہے، اور اجتہاد کے تصور کو اس کے پورے مفہوم میں پیش کرنے کی جسارت نہیں کی، تاہم انھوں نے اسی مفہوم کے لیے ''اسلام میں حرکت یا عمل کے اصول'' کی اصطلاح استعمال کی ہے جو کہ بڑی حد تک واضح ہے۔ ان کے فلسفے کے پورے تناظر کو دیکھا جائے تو اسلام کی روح ایک طرح سے متواتر تخلیقی عمل کی حیثیت رکھتی ہے اور اپنے آپ کو ایسی نئی صورتوں میں ظاہر کرنے کے لیے آزاد ہے جو ضروری نہیں کہ پہلی صورتوں سے مشابہ ہوں۔ اقبال کے سوا کسی اور نے اس انداز سے اسلام کی نئی تاویلات کی راہ کھولنے کی کوشش نہیں کی جو غیر روایتی علم کلام اور ارسطا طالیسی منطق پر مبنی نہ ہو۔ یہ دونوں کوششیں (سرسید اور اقبال) ایک نئے دائرہ فکر کو پروان چڑھانے کے لحاظ سے بہت اہم ہیں اور دونوں کا اصل ماخذ بھی جنوبی ایشیا میں ہے۔

(۳) پاکستان میں (اگرچہ بعض اور مسلم ممالک میں بھی) ایک اہم معاشرتی

تبدیلی وقوع پذیر ہوئی ہے یعنی دیہی آبادی کی شہروں کی طرف منتقلی۔ علاوہ ازیں ذرائع ابلاغ کا انقلاب دیہی آبادی پر بڑے نمایاں طور پر اور بہت تیز رفتاری سے اثر انداز ہو رہا ہے۔ اس نقل مکانی کے دو بڑے نتائج وجود میں آتے ہیں۔ پہلا تو یہ ہے کہ آبادی کے بہت بڑے حصہ پر جاگیردارانہ گرفت اب کم ہو رہی ہے۔ وہ دیہاتی جو اپنے گھر بار چھوڑ کر شہروں میں جا بسے یا انہوں نے شہری زندگی کے جدید طور طریقے اختیار کر لیے، اب وہ ان جاگیردار آقاؤں کے پہلے کی طرح مستقل ووٹر نہیں رہے جو ان کو پارلیمنٹ یا اسمبلیوں تک پہنچانے کا اہم ذریعہ تھے۔ یہ بات پاکستان کی اسمبلیوں کے یکے بعد دیگر انتخابات کے انعقاد سے سامنے آئی ہے۔ اور مزید بیس ایک سال کا عرصہ گزرنے کے بعد ہی ملک کے حکمران طبقے میں واضح حد تک معیاری تبدیلی دیکھنے میں آئے گی۔ دوسرا اور بہت نمایاں نتیجہ یہ ہوا کہ شہری آبادی میں بڑھتے ہوئے اضافے، سیاسی لحاظ سے مرکز کے اختیارات میں اضافہ، منڈیوں کی اقتصادی حالت اور مزدوروں کی نقل مکانی جیسے عوامل نے مل کر بقول گیلنر (Gilner) عوامی اسلام کی معاشرتی بنیادوں کو کمزور کر کے عوام الناس کو بلند تر اسلام یا اصلاح شدہ اسلام سے متعارف کیا ہے۔ اصلاح شدہ اسلام سے ایک اصلی یا حقیقی مشترک تشخص اور مسلم آبادیوں کی معاشرتی عظمت کو ایک قسم کی سند ملتی ہے اور وہ ان کو دیہی یا عوامی طبقہ سے اوپر اٹھا کر نیا وجود بخشتا ہے اور مثبت طور پر خود آشنا کرتا ہے۔ نیز یہ منتقلی مدنی قدروں کو مضبوط کرتی ہے اور جاگیردارانہ ثقافت کے خلاف مزاحمانہ قوت مہیا کرتی ہے۔ یہ کوئی حیران کن بات نہیں ہے کہ پاکستان میں پہلی مرتبہ تمام قابل ذکر سیاسی اور نیم سیاسی جماعتوں نے جاگیرداری کو قابل مذمت قرار دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ جاگیرداروں کا وسیع و عریض اراضی پہ قابض رہنا ایک غیر اسلامی فعل ہے۔ جماعت اسلامی کے نئے امیر اپنے پیش رو رہنماؤں کے علی الرغم

اب جاگیرداریت کو ایک معاشرتی خرابی خیال کرتے ہیں اور ڈاکٹر اسرار احمد (۱۱) اس نکتے کی وکالت کرتے ہیں کہ پاکستان میں زمینیں عشری نہیں ہیں۔ (یعنی وہ اراضی جو کسی فرد واحد کی ملکیت ہو اور وہ اس کا ٹیکس حکومت کو ادا کرنا ہو) بلکہ یہ خراجی ہیں (یعنی وہ اراضی جو فتوحات سے حاصل ہوں اور ریاست ان کی مالک ہو)۔ جماعت اسلامی کے کتابی اثاثے میں ان کے ایک سابق امیر کی ملکیت اراضی پر لکھی ہوئی کتاب اب شاید ہی اشاعت پذیر ہو۔

(۴) تجدید اور اصلاح سے گزرنے کے بعد اسلام کا مدنیت پر مبنی اسلام کا تصور صرف شہروں میں موجود ہے۔ شہری اسلام جزوی طور پر نو آبادکاری کے خلاف ہونے کی وجہ سے اور جزواً اپنی طبعزاد فطرت کی بدولت مغربی نظریات اور فلسفوں سے بدظن ہونے کے علاوہ مدافعانہ اور مناظرانہ مزاج کا حامل ہے۔ یہ اب بھی اپنے اندر اس حد تک خود کفالت رکھتا ہے جو گویا ایک نظام کے طور پر قابل عمل ہے اور حکمرانی کی ناکامیوں اور ترقی میں کمی کا افراد یا بین الاقوامی سازشوں کو مورد الزام ٹھہراتا ہے۔ چونکہ اکثر مسلم ممالک میں مدنی اسلام کی گرفت عوام الناس پر ہمہ گیر نہیں ہوتی اس لیے ان کے لیے اپنی کوتاہیوں کی ذمہ واری دوسروں پر ڈالنا بڑا آسان ہوتا ہے۔ جنرل ضیاء الحق کو جنہیں عموماً مسلم اصلاح پسندوں کی حمایت حاصل تھی، ایک معمول کی منتخب شدہ اسمبلی کی نسبت زیادہ قدرت و اقتدار حاصل تھا اور جن کا ارادہ تھا کہ پاکستان میں اسلام کی حکمرانی قائم کی جائے ان کو بعد میں اسلام پسندوں کی شدید نکتہ چینی کا اس لیے تختہ مشق بننا پڑا تھا کہ سماجی اور انفرادی اقدار کی قابل فہم اور نمایاں بہتری کی طرف پیش قدمی کے بجائے عوام کی اخلاقی حالت اور بھی ابتر ہوگئی، نیز سیاسی کلچر بھی زبوں حالی کا شکار ہوگیا۔ الجزائر جیسے ملکوں میں اصلاح شدہ اسلام کو سیاسی لحاظ سے اپنا کردار ادا کرنے کی اجازت نہ دی گئی،

لہٰذا اس کو ایک مسلم ملک میں حکمرانی کی ناکامی کے لیے دوسروں کو مورد الزام ٹھہرانے کے لیے ایک جواز فراہم ہو گیا۔

(۵) شہری اسلام میں وسیع درجہ بندی کی گنجائش ہے۔ ان میں انتہائی قدامت پسند، خالص اصول پرست، جامد تقلید کے حامی اور رسمیات کے علمبردار ہیں جن کو نظریاتی حجت کا ایک نظام مہیا ہے۔ یہ اتفاق ہے کہ اس طرح کے عوام کا آبادی میں بنیادی طور پر کوئی خاص اضافہ نہیں ہوا۔ پاکستان میں اس کا تناسب فی الوقت دو سے تین فیصد کی شرح تک ہے۔ اس کے برعکس شہری اسلام عوامی اسلام کی حدوں کو چھونے لگا ہے، جہاں ایک صوفی یا ملا رسم و رواج کے حوالے سے معمول کے کاموں میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے، لیکن کسی فرد کی پوری زندگی کو عوامی اسلام کی طرح پورے طور اپنی گرفت میں نہیں رکھ سکتا۔ فرد سے یہاں ایسا شخص مراد ہے جو کسی مقصد یا اصول یا صاحب اختیار کی خاطر کسی گروہ کو نسلی، سیاسی اور اقتصادی عوامل کے ذریعے اپنے زیر اثر رکھ سکے۔ اگر اور کوئی فرق و امتیاز نہ ہو تو یہ ایک سبب ہے کہ وہ لوگ ان اشخاص کو ووٹ دیتے ہیں جن کو وہ زیادہ مذہبی سمجھتے ہیں۔ تاہم مذہب کی طرف جھکاؤ ان کے طرز عمل کا کوئی واحد عنصر نہیں ہوتا۔

(۶) نام نہاد شہری اسلام کو ابھی اس امر کا احساس کرنا ہے کہ ان کے پاس اسلامی نظریہ حیات کے خاکہ نما عمومی ڈھانچے کے لیے کوئی مثبت مواد نہیں ہے۔ ان کو بنیادی قسم کی مشکلات کا سامنا ہے، جن کی بناء پر وہ مندرجہ ذیل امور کی واضح طور پر تعریف (define) نہیں کر سکتے:

(الف) قانون کی نوعیت

(ب) انسانی حقوق

(ج) سیاسی ڈھانچہ

(د) عدالتی امور یا انصاف کے معاملات میں اللہ تعالی کا مقتدر کے طور پر کردار

(ہ) کسی مسلم ریاست میں عامۃ الناس کی معاشی سرگرمی کے مقاصد اور عزائم کے بارے میں اقتصادی ایجنڈا جو غیر مبہم انداز سے پیش کیا جائے اور

(و) اس بات کا واضح تر تصور کہ دین اسلام اور مسلم دینیات میں کیا کچھ مستقل ہے اور کیا قابل ارتقاء ہے۔

ان کی فکری ساخت کا جمود یا بانجھ پن صرف اسی صورت میں ظاہر ہوسکتا ہے جب خود ان کو یا ان جیسے لوگوں کو کسی ملک کی حکمرانی کا موقع ملے۔ ان کی ناکامی کی وجہ سے ناقدانہ تحقیق کا موقع پیدا ہوسکتا ہے، جس کا تعلق خالص عقیدے یا اصلاح شدہ اسلام سے ہو، خواہ اس کے نتیجے میں انسانی طرز عمل متفرق ہو کر سیکولر اور مقدس صورت اختیار کر لے، یا پھر ایک زیادہ ہوشمندانہ ادراک کی جدوجہد ہو، تاکہ ایک موحدانہ پیراڈائم کے لیے ارتقا کی صورت پیدا ہو جائے جہاں خدا آگاہی ایک تصور یا ایک حوالہ جاتی نکتے کی حیثیت سے خدمت انجام دیتا ہے، اور نئی ساخت کی ترقی کے لیے ایک تخلیقی عمل کا باعث بنتا ہے۔ اوّل الذّکر معاملے یعنی مقدس اور سیکولر کی تقسیم کی صورت میں دونوں متقابل گروہ ایک متواتر کشمکش میں ہوں گے، مقدس زیادہ سے زیادہ تنگ نظری اور بنیاد پرستی پر اصرار کرے گا اور سیکولر زیادہ سے زیادہ آزاد منش معاشرے اور نرم اخلاقیات پر زور دے گا۔

(د) مجھے ایسا لگتا ہے کہ پاکستان میں معاشرتی حرکیات لازماً فکری دائرہ عمل کو اس انداز سے بدلے گی کہ تنگ نظری پر مبنی بنیاد پرستی ایک نئے ترکیبی مجموعے کی شکل اختیار کرلے گی اور اس میں کامیابی اس وقت ہوگی جب دین اسلام کو سیکولر بنائے بغیر دینیات کا تنقیدی تجزیہ کیا جائے گا۔ اسلامی دانش وری کی ایک اسی نوعیت کی تاریخی روایت بھی موجود ہے (یعنی عقلیت پرست) اگرچہ اس کو برتری حاصل نہیں

ہے۔ اسلامی قانون (شریعت) اور عقائد کی ترقی میں استخراجی منطق کے غیر معمول اثر و رسوخ نے ماضی میں متبادل دینیاتی نظاموں کے پنپنے کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی۔ سیاسی اور معاشرتی نظام جس کا رجحان حکومت کی آمرانہ صورتوں کی طرف ہے جو حکومت کی مختلف شکلوں کے تنقیدی جائزوں کے لیے موزوں نہ تھا۔ مسلمان سیاسی نظریہ ساز اور دانش ور اچھے حکمرانوں کی خوبیوں کے بیان پر ہی مطمئن ہوتے تھے یا زیادہ سے زیادہ ان کو مشورہ دیتے تھے کہ اچھی حکومت کس طرح کی جاتی ہے۔ یہ بات کہ عوام ایک برے حکمران کو معزول کرنے یا عوامی رائے دہندگی کے ذریعے ایک نیا حکمران منتخب کرنے کا حق رکھتے ہیں، اس تصور کو اسلام کے سیاسی فلسفے میں کوئی مقام حاصل نہ ہو سکا۔ اختلاف رائے کا حق تو دیا گیا لیکن اس کے ساتھ کچھ ایسی شرائط بھی عائد کر دی گئیں جن سے اس تصور کی حوصلہ افزائی کے بجائے اس کو کالعدم کرنے کا زیادہ رجحان پایا جاتا ہے۔ یہ محض بیسویں صدی کی بات ہے اور وہ بھی جدید مغربی افکار کے اثرات کے نتیجہ میں کہ اسلام کے سیاسی افکار کی زبان میں تبدیلی رونما ہوئی اور اس میں انسانی حقوق، آزادی اظہار اور حق رائے دہی جیسے تصورات کی بات ہونے لگی۔ منظّم سیاسی پارٹیوں کے وجود کا حق اور سماجی بہبود پر مبنی ریاست کی ترقی جیسے عمومی تصورات کو اب اسلام سے متضاد نہیں گردانا جاتا۔

ہم عصر مغربی اور سیکولر دنیا اس تبدیلی کو سیاسی اسلام کے تصور کا ظہور سمجھتی ہے، اور ان کی دانست میں تصادم تہذیبوں کے مابین وقوع پذیر ہوگا اور میدان میں فوری طور پر موجود متقابل قوت جو مغربی تہذیب کے خلاف ہے وہ اسلام ہے (۱۲) یہ دوری تبدیلیوں کے بارے میں ایک ایسی غلط فہمی ہے جو اسلامی دنیا میں بالکل ابتدا ہی سے پیدا ہوتی رہی ہیں۔ اسلام پر بیسویں صدی کے جو اثرات پڑے ہیں ان سے وہ معاشرہ کھل گیا ہے جو گذشتہ ہزار سال سے دروں بینی کے باعث بند ہو کر رہ

گیا تھا۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ اسلامی فکر کی تشکیل نو کے لیے جو بھی قدم اٹھایا گیا اس کے ردِعمل میں رجعت قہقہری کا سامنا کرنا پڑا۔

ہم عصر شہری اسلام کی تعبیر وتشریح میں جو زبان استعمال ہوتی ہے اس کو محض غیر روحانی غیر اساطیری اور بیشتر تر سیکولر اور نظریاتی ہی کہا جا سکتا ہے۔ بار بار دہرایا جانے والا فقرہ، جو ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریروں سے پہلی مرتبہ جنوبی ایشیا میں مقبول ہوا اور پھر مشرق وسطی میں بھی پھیل گیا وہ یہ ہے ''اسلام محض ایک مذہب نہیں، بلکہ نظام حیات ہے''۔ پاکستان میں، جو کہ ایک مسلمہ اسلامی ریاست ہے، مذہبی جماعتوں کا مطالبہ یہ رہا ہے کہ اسلام کے اقتصادی اور سیاسی نظام کو متعارف کرایا جائے چاہے اس کی شکل کچھ بھی ہو۔ مذہب کی نوعیت اور کسی نظریہ حیات کے درمیان جو صریح تضاد پایا جاتا ہے وہ نمایاں نہیں ہوا ہے۔ یعنی یہ کہ مذاہب اپنی اصل کے لحاظ سے ارادے پر مبنی ہیں جبکہ نظریہ حیات کا تعلق عقلیت اور بیانیہ سے ہے، اور یہ درست یا غلط ہو سکتے ہیں۔ اب مذہب کے اس تبدیل شدہ تصور کے لیے ضروری ہے کہ خود اس کو اپنی کوتاہیوں کا کھوج لگانے دیا جائے اور بالآخر یہ سیکولر بنے بغیر ایک لحاظ سے ''غیر مذہبی'' قسم کا مذہبی بن سکے۔ تب مذہب کا زمرہ 'فالتو' ہو جائے گا۔ تاہم خدا آگاہی کا وصف اب بھی معاشرتی اور انفرادی اخلاقی طرز عمل کو حدود میں رکھنے کا کام انجام دے سکتا ہے۔ جب تک اسلام بطور نظریہ حیات کے مفروضے کی آزمائش نہیں ہوتی اور اس کی عملی صداقت ظاہر نہیں ہوتی۔ ایک بظاہر حتمی صداقت کی حیثیت سے اس کا اثر ورسوخ کم نہیں ہوگا۔ یہ بات لازماً دکھائی دینی چاہیے کہ مذہب کی نظریاتی تشکیلات جیسی کہ وہ فی الوقت ہیں، معاشرے میں کوئی اچھی تبدیلی لانے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ ورنہ پرانے ڈھانچہ کی تخریب اور نئے سرے سے تعمیر نو کی ضرورت محسوس نہیں کی جائے گی۔

پاکستان، جہاں جناح اور اقبال، دونوں ہی بڑے محترم مانے جاتے ہیں اور جہاں دونوں نے دینی قیادت کا کبھی دعویٰ بھی نہیں کیا تھا، میرے نزدیک ایک نئے پیراڈائم کے ارتقاء کیلئے موزوں جگہ نظر آتی ہے، جس میں مذہبی اور سیکولر دونوں زمروں کو زیرِ غور لایا جائے۔ لیکن اس تفہیم کو عامۃ الناس تک پہنچائے جانے کی ضرورت ہے اور وہ بھی مقامی ذرائع ابلاغ کے ذریعے تاکہ وہ اسکو بخوبی سمجھ سکیں۔ فی الوقت جدید اور روایتی کے مابین ابلاغ کی شدید کمی ہے اور زبان نے ان دونوں کو جدا کر رکھا ہے۔ وہ دینی مباحث جو اردو یعنی پاکستان کی قومی زبان میں تحریر کردہ ہوں، بڑی حد تک یک رخے ہوتے ہیں، جبکہ وہ لوگ جن کی رسائی انگریزی زبان تک ہوتی ہے، وہاں مختلف منطق کے ساتھ ساتھ وسیع تناظر میں مباحث پیش کیے جاتے ہیں۔ اس سطح کی تبدیلی صرف اس صورت میں وقوع پذیر ہوتی ہے جب ہم کسی وسیع علمی مباحث میں حصہ لیتے ہیں، اور یہ ان کے لیے اب دستیاب نہیں ہیں جو صرف اردو خواں ہیں۔۔ پاکستان کا مستقبل اس بات میں مضمر ہے کہ ایک نئے فکری سانچہ کے نمونے (paradigm) کو شہر کے خواندہ لوگوں کے لیے انہی کی زبان میں پروان چڑھایا جائے۔ یعنی ایسے مباحث اردو زباں میں فراہم کرنے کا اہتمام ہو۔

چند توجہ طلب مسائل

اس میں شک نہیں کہ ہر زمانہ میں، اسلام کے بنیادی مصادر کی روشنی میں علماء دین کی مجتہدانہ تعبیر، تفسیر اور تشریح کرتے رہے ہیں۔ لیکن اس ضمن میں چند باتیں اہم ہیں اور جن کو سامنے رکھنے سے مسائل کی تفہیم میں آسانی پیدا ہو سکتی ہے۔

• سوادِ اعظم کے فقہا، قضاۃ، مدرسی علماء اور ان لوگوں کی اکثریت نے جو بالواسطہ یا بلا واسطہ حکومت سے منسلک رہے ہیں (چاہے ناصح کی شکل میں یا عامل کی) تمام اجتہادی کوششوں کو اس علمی پیراڈائم میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے جو 'اسلامی ریاست' کے قائم ہو جانے کے فوراً بعد اسلامی دنیا میں تسلیم کر لیا گیا تھا اور جس کی زبردست معاونت ان تصورات اور خیالات نے کی جو سریانی سے عربی میں ترجمہ ہو کر مسلمانوں تک پہونچے اور انہوں نے ان تصورات کو اسلامی عقائد کی حمایت میں استعمال کیا۔ حضرت عمرؓ کے اجتہادی طریقہ میں، اور ان کے فوراً بعد آنے والوں کی طرزِ فکر میں سیاسی حالات کی وجہ سے ایک بڑی اہم تبدیلی واقع ہوگئی تھی جس کو

اسلامی مفکرین نے ہماری رائے میں حالات کے جبر سے مجبور ہو کر نظر انداز کر دیا۔ شیخ احمد سرہندیؒ نے سنّت کو حضور اکرم ﷺ کے اجتہاد کی حیثیت سے سمجھنے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ہماری دانست میں یہ بڑا اہم معاملہ ہے اور 'سنّت' کی حیثیت کے بارے میں بڑا قابل توجہ امر ہے۔ اس کی تاکید مزید حضور ﷺ کی حیات مبارکہ کے آخری لمحات میں 'قرطاس' کے لیے آپ ﷺ کی فرمائش اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے ہوتی ہے کہ 'ہمارے لیے کتاب اللہ ہی کافی ہے'۔ حضور اکرم ﷺ کی ذات میں دونوں حیثیتیں جمع تھیں یعنی مجتہد، اور اولی الامر۔ لیکن آپ ﷺ کے بعد ان دونوں کو دو ممیّز اور مختلف تصورات کی حیثیت سے سامنے رکھنا ضروری ہے۔

حضور ﷺ کا اجتہاد، اپنے زمانہ کے حالات اور مقتضیات کی مناسبت سے وہ صحیح ترین فیصلہ تھا جو اس وقت کے حالات میں ممکن تھا۔ حضرت عمر نے جو طریقہ کار اپنایا وہ غالباً اس امتیاز کو سامنے رکھ کر کیا تھا کہ سنت چونکہ ایک اجتہادی معاملہ ہے، اور حضور کے بعد اجتہاد کا یہ عمل نبی کے وارثوں (علماء) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ احکامات اور معاملات میں اپنے اجتہادات کی روشنی میں فیصلہ کر سکتے ہیں، اگرچہ ان کا فیصلہ حضور ﷺ کے زمانہ کے فیصلوں سے مختلف ہی کیوں نہ ہو۔

ہماری دانست میں حضرت عمرؓ کی اجتہادی تمثال بعد میں قائم ہونے والی نظیر سے نوعی اعتبار سے مختلف تھی۔ یوں نظر آتا ہے کہ حضرت عمرؓ قرآنی اور معاشرتی مسائل سے متعلق قرآنی احکامات کو جزئی (اصطلاحی معنوں میں) سمجھتے تھے، کلّی نہیں۔ البتہ ان کی نظر اس کلّیت (اصطلاحی معنوں میں) تک ضرور پہونچ گئی، جو

خصوصی احکامات کے پس پشت کارفرما تھا۔ ان کے ایسے فیصلوں میں جو بظاہر قرآن سے مغائر نظر آتے ہیں (مثلاً طلاق اور زکوۃ کے معاملہ میں ان کے فیصلے) یہی فلسفہ کارفرما تھا۔ بعد میں ان باتوں کو حضرت عمرؓ کے علوء مرتبہ سے متعلق کر دیا گیا اور کہا گیا کہ اس مرتبہ عالی تک اور کوئی نہیں پہونچ سکتا، اس لیے اس حق کو حضرت عمر کی شخصیت کے ساتھ خاص کر دیا گیا، یا پھر مصالح مرسلہ کے ضمن میں اس کی تشریح کی گئی اور کسی نہ طرح اس کو استنباط کے اسی سانچے میں ڈھال دیا گیا، جو بعد میں فقہی طرز فکر کا طرہء امتیاز بنا۔

خوارج اور معتزلہ، اگرچہ سوادِ اعظم سے مختلف آراء رکھتے تھے، لیکن یہ دونوں گروہ بھی اسی منطقی پیراڈائم میں رہ کر کام کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کا اجتہاد نوعی اعتبار سے خوارج اور معتزلہ کے اجتہاد سے مختلف تھا۔ خوارج کے ایمان اور عمل کو ایک سکّہ کے دو پہلو سمجھنا اور اس بات کو ناممکن جاننا کہ سکّہ یک پہلو بھی ہوسکتا ہے، اور معتزلہ کا توحید اور عدل سے استنباط کرنا، دونوں اسی منطقی طرزِ فکر کا ایک جز ہیں جو صغریٰ کبریٰ کو ملا کر نتیجہ اخذ کرتی ہے اور کبریٰ کی صحیح یا غلط تفہیم سے بحث نہیں کرتی۔ 'الطّلاق مرّتٰن' (البقرہ: ۲۲۹) اگر کلّی قضیہ کبریٰ ہے تو اس سے حضرت عمرؓ والا اجتہاد مستنبط نہیں ہوسکتا۔ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اسکو کلّی قضیّہ کی بجائے ایک جزئی قضیہ سمجھا جائے۔ خوارج اور معتزلہ قرآن کی تمام آیات کو قضّیات کلّی سمجھتے تھے اور قضیہ صغریٰ میں ترمیم وتبدیلی کر کے کسی حد تک نئے نتائج نکال لیتے تھے۔

اسلامی تاریخ میں نئی انفرادی، اجتہادی کوششوں کے باوجود، مقتدر طبقوں کے زیر اثر، کوئی دوسری کوشش عام نہیں ہوسکی۔ اس بات کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اسلامی تاریخ میں قانون سازی کے لیے کوئی پارلیمنٹ یا مقنّنہ نہیں تھی۔ یہ علماء کی انفرادی کوششیں تھی، اور ان کے ماننے والوں کا ایک طبقہ، جن میں سے بعض کو اس

وقت کے مقتدر طبقہ کی حمایت حاصل ہوگئی تھی۔ حنفی فقہ کو ملکی قانون کسی مقنّنہ کے عمل نے نہیں بنایا، بلکہ اقتدار کی مصلحتوں کے پیش نظر، ایک فرمان شاہی نے اس کو مملکت کا قانونی درجہ دیا۔ لیکن اس کے باوجود دوسرے مسالک کے قاضی، اپنی اپنی فقہوں کی مناسبت سے فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ اور حکومت ایسے فتوؤں کو جو اس کے اقتدار کے لیے مسئلہ نہ بنیں، نافذ بھی کر دیا کرتی تھی۔ مختلف ممالک میں مختلف فقہی مسالک ہیں اور ان کے اختلاف کا سبب بھی یہی تھا۔ یہ اختلافات بعض اوقات دین سے انحراف گردانے گئے اور کفر کے فتوؤں کا سبب بنے۔ آپ ذرا غور کریں کہ کفر کے فتوؤں کے پس پشت عموماً نفرت یا عناد کا جذبہ کارفرما نہ تھا۔ بلکہ یہ اس منطق کا لازمی نتیجہ تھا جو فلسفہ تضاد پر مبنی تھی اور جس میں ارسطو کی منطق کے بنیادی اصول ناقابل تغیر فکر کا منتہا تھے۔ 'کوئی شئے یا تو ہے، یا نہیں ہے'، 'دو متضاد قضایا بیک وقت جائز نہیں ہو سکتے'، اور 'حق اور غیر حق کے درمیان تیسری راہ ناممکن ہے'۔ اب اگر قرآن اور سنّت کے بعض جملوں سے اس منطق کی وساطت سے کوئی نتیجہ اخذ کرتا ہے تو اس کے نزدیک باقی تمام نتائج ناممکنات یا غیر حق کی صف میں چلے جاتے ہیں اور ظاہر ہے غیر حق پر ایمان کفر ہے۔ اس لیے ان قضایا کو تسلیم کرنے والا کافر ہوا۔ اس معاملہ میں چونکہ صرف منطقی یا علمی قضایا سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ ان کے ساتھ انسانی ارادہ بصورت ایمان شامل ہو جاتا ہے تو پھر یہ ایمانی معاملہ بن جاتا ہے۔ اور اس میں صرف عقل کی، نسبتاً مجرّد اور خشک کارفرمائی نہیں رہتی، بلکہ انسانی جذبات بھی بصورت ایمان اس کے ساتھ شامل ہو جاتے ہیں۔ 'اہانت خدا، اور رسول' کے مجرموں کا، انفرادی طور پر قتل کر دینا اسی فکر کا نتیجہ ہے اور اس معاملہ میں قاتل کسی حد تک ذہنی طور پر معذور ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کی نفسیات میں 'جذبہ حق' کی اتنی شدّت ہوتی ہے کہ وہ اپنے عمل کے عقلی محرکات پر غور کرنے کے قابل نہیں رہتا۔

جہاں تک اجتہاد اور انتشار فکر میں تمیز کا تعلق ہے وہ بڑی حد تک موضوعی معاملہ ہے اور کبھی اجتہاد اور انتشار ذہن کی حدود ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ انتشار فکر کی جڑیں چونکہ کسی منطق یا فلسفہ میں پیوست نہیں ہوتیں اس لیے زمانہ اس کو خود بخود فکری میدان سے ہٹا دیتا ہے۔ اسلامی تاریخ انتشار کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔ خود حضور کے وصال کے فوراً بعد ارتداد کی جنگیں اور نت نئے پیغمبروں کے دعویٰ ہائے نبوت انتشار کی اوّلیں مثالیں ہیں لیکن اسلامی تاریخ کے پس منظر میں وہ صرف وقتی شورشیں تھیں جو جلد مٹ گئیں۔ اسی طرح دوسری انتشاری فکریں بھی اسی طرح معدوم ہو گئیں۔ لیکن معتزلہ کی فکر، تصوف کی مابعد الطبعیات، علم کلام، ابن رشد کی منطق، شاہ ولی اللہ کی فکر اب بھی فکری میدان میں اپنی جڑیں رکھتی ہیں اور ان افکار کے پیروکار بھی اسلامی دنیا میں موجود ہیں۔

یہ کہنا زیادتی ہوگی کہ زمانہ جدید کے بعض مسلم مفکرین، مثلاً ڈاکٹر فضل الرحمٰن موجودہ مغربی فکر سے متاثر ہیں، جو اس وقت غالب تہذیب کی حیثیت سے ساری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے چکی ہے اور چونکہ مغربی فکر کی بنیاد لادینی پر مبنی ہے، اس لیے ان کا نقطہء ہمارے لیے قابل قبول نہیں ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن پر پاکستان میں جو مقدمات قائم ہوئے، اور انہیں 'ادارہ تحقیقاتِ اسلامی' اسلام آباد سے ہٹائے جانے کا سبب بنے، اس کے پس پشت، عصر حاضر کے علماء کا یہی ایقان تھا کہ فضل الرحمٰن دین میں تحریف کے مرتکب ہو رہے ہیں، اور خاص طور پر سود، اور بیر (beer) سے متعلق ان کے مضامین اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کئے گئے۔ ان مضامین سے اختلاف یا اتفاق اپنی جگہ لیکن محاکمہ صرف ان دلائل تک محدود رہنا چاہیے تھا جو فضل الرحمٰن نے اپنے موقف کی حمایت میں پیش کئے۔ ان کے خلاف صرف یہی دلیل کافی نہیں ہے کہ یہ موقف خلاف اسلام ہے، یا ان آراء کے خلاف

ہے جو سلف سے ہمارے یہاں منقول چلی آرہی ہیں۔☆ جہاں تک مغربی افکار سے خوشہ چینی کا مسئلہ ہے، اس بارے میں مسلمانوں کی علمی روایت بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کرتی رہی ہے۔ جس طرح یونانی افکار، یونانی طب، یونانی سائنس کو مسلمانوں نے کھلے دل سے قبول کیا وہ علم کی ترویج اور اگلے زمانوں کے لیے اس کی ترسیل کا ذریعہ بنا۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ منطق کا جو وسیلہ مسلمانوں نے اپنے عقائد کے اثبات کے لیے استعمال کیا اس کو اس بنیاد پر ردّ نہیں کیا جا سکتا یہ طریقہ ہمارے پاس ایک غیر اسلامی طرز فکر، اور تہذیب سے آیا ہے۔ اس لیے اگر زمانہ حال کے مسلم مفکرّین اپنے نظریات اور آراء کے ارتقاء میں مغربی تہذیب اور مغربی فکر کے مرہون منت ہیں، تو یہ دلیل کافی نہیں کہ ان کا محرک مغربی تہذیب کا غلبہ یا مسلمانوں کے مذہب کو تبدیل کرنا ہے۔ پچھلے چودہ سو سال سے جس تمثال کے زیر اثر اسلامی فکر کام کرتی رہی ہے وہ کہاں سے آیا تھا؟ کیا اسی تمثال کے زیر اثر حضرت عمرؓ کی تخلیقی فکر کے رجحان پر قدغن نہیں لگادی گئی؟ کیا ہماری فقہ، ہمارا اخلاق، ہمارا علم کلام، ہمارا تصوف، ہمارے ثبوت خداوندی کے دلائل، ہمارا اسلام کو مذہب کی بجائے نظام حیات کہنا، کیا اسلام کے سیاسی، معاشی، معاشرتی اور اخلاقی 'نظریات' اسی تمثال کے زیر اثر نہیں پیدا ہوئے جو ہمارے پاس یونان، روم اور مغرب سے آئی تھی؟ پھر یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ عائلی قوانین کے متعلق جو خیالات آج کے نسبتاً راسخ العقیدہ علماء میں بھی پائے جاتے ہیں اور وہ ان پر غور کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، مثلاً تعدد ازدواج کے حق کی تحدید اور ضابطہ بندی، طلاق کے اختیار کو بعض

☆ مرحوم ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے افکار کے خلاف جو کچھ لکھا گیا ہے، اس کی ایک جھلک 'ترجمان القرآن' لاہور، ستمبر اور اکتوبر ۱۹۶۸ء کے 'اشارات' میں دیکھی جا سکتی ہے۔ نیز دیکھیے، ابراہیم موسیٰ کا مقالہ: "Beyond Fazlur Rahman" جسے اُنہوں نے اپریل ۲۰۰۰ء میں ہالینڈ میں ہونے والی کانفرنس (مسلم دانشور اور جدید چیلنجز) میں پڑھا تھا۔ اس مقالے میں ابراہیم موسیٰ نے تفصیل سے فضل الرحمٰن کے افکار کا جائزہ لیا ہے۔ (ایڈیٹر)

آداب کا پابند بنانا، حق خلع کی تجدید، مطلقہ کے حقوق، ایک ساتھ تین طلاقوں کا مسئلہ، صغیرہ کا نکاح، اور خیار بلوغ، یتیم پوتے کی وراثت، تو کیا یہ بڑی حد تک اسی مغربی تمثال سے پیدا شدہ جدید حسّیت کا نتیجہ نہیں ہیں جس کو مذموم سمجھا گیا ہے؟ پھر مسلم علمائے معاشیات اگر 'ترقی' کی اس تمثال سے متاثر ہیں جو معاصر مغرب کے زیر اثر پوری دنیا کو لپیٹ میں لے چکا ہے تو کیا حرج ہے۔

'ترقی' کے عصری مغربی تصور پر تنقید تو ممکن ہے مثلاً یہ کہ ترقی کا یہ ماڈل ظالمانہ ہے، اقلیت کو تو فراوانی عطا کرسکتا ہے، سارے انسانوں کو نہیں۔ استحصال اور وسائل کی بربادی اس کا لازمی تقاضا ہیں، یہ انسان کو ''حیوان صارف'' بنا دیتا ہے اور امروز کے لیے فردا کو قربان کر دینے کا رجحان رکھتا ہے۔ اس کا امکان ہے کہ اس بازاری معاشیات کے متبادل اور کسی قسم کے معاشی نظام کا قیام فلاح انسانی کے لیے زیادہ مفید ہو، لیکن یہ نظام بھی اسی استدلالی بنیاد اور تجرباتی حقائق کی روشنی میں تشکیل دیا جاسکتا ہے جو معاصر فکر کا خاصہ ہے اور اس سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ فلاح انسانی کے لیے 'مفید' ہونے کا ایک متوازی فلسفہ بھی تشکیل پا سکتا ہے جو محض 'افادیت' کے اس خاص نقطہ نظر پر مبنی نہ ہو جو بنتھم اور مل کے فلسفوں کا خاصہ تھا۔ لیکن یہ سب کام بھی کسی نہ کسی ایسے استدلال پر مبنی ہو سکتے ہیں جس کو عصر حاضر کا ذہن استدلال سمجھ کر قبول کر سکے۔

خاکسار یہاں پھر اس اہم مسئلہ پر توجہ دلانا چاہتا ہے جو ہمارے فکر میں ارتقاء کی رکاوٹ کا اصل سبب ہے۔ اگر چہ اس سے پہلے بھی اس مسئلہ کی طرف توجہ مبذول ہوتی رہی، لیکن چونکہ اس مسئلہ کے حل کے لیے کوئی فلسفیانہ بنیاد، یا کوئی متبادل منطق موجود نہیں تھی اور چونکہ ارسطو کی منطق کا جبر انسانی ذہنوں پر بہت سخت تھا اس لیے اس فکر کو کوئی منطقی یا فلسفیانہ بنیاد فراہم نہیں ہوسکی۔ اس منطق کی مطلقیت کا ایک چیلنج تو ہیگل کی طرف سے آیا اور دوسرا متبادل طریقہ فکر، بیسویں صدی کے

آخری نصف میں مغرب میں پیدا ہوا، اس لیے اب ہمارے لیے اس مسئلہ کی تفہیم کسی قدر آسان ہوگئی ہے۔ مجھے اس بات کا اعتراف کرنے میں کوئی ہتک محسوس نہیں ہوتی کہ فکر کی اس تمثال کے لیے میں مغربی فلسفہ اور فکر کا مرہون منت ہوں اور علم تفسیر کے hermaneutics کے جو معیارات میری دانست میں آج نتیجہ خیز ہو سکتے ہیں وہ مغربی فکر سے مستعار ہیں۔ فکر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی۔ جو اس کو حاصل کرتا ہے اور برتتا ہے وہ اسی کی ہو جاتی ہے۔

یہ گفتگو مذہب کے بارے میں بالعموم اور اسلام کے بارے میں بالخصوص ایک پس منظر میں کی گئی ہے۔ اس پس منظر کے بنیادی خدوخال یہ ہیں:۔

۱۔ قرآن بنیادی طور پر ایک ہدایت ہے۔ ہدایت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس میں انسانی زندگی کے ہر عمل اور فعل کے لیے خصوصی یا عمومی ہدایتیں موجود ہیں۔ قرآن زندگی کی ایک نہج اور رخ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور بحیثیت مجموعی ایک صاف ستھری اور صالح زندگی کا نقشہ کھینچتا ہے۔ صالحیت کی عملی شکل اپنے زمانہ کے اعتبار سے پیش کرتا ہے اور سب سے بڑا اسوہ خود حاملِ قرآن کی ذاتِ گرامی ہے۔ ہدایت معاشرتی اور انسانی رشتوں کے نبھاؤ کا نام ہے۔ جو ایسی اعلیٰ اقدار پر قائم ہے جن کو ہمیشہ سے انسانیت نے تسلیم کیا ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں وہ معروف بھی کہی جاتی ہیں۔ اعلیٰ اقدار کی ضد منکر کے نام سے موسوم ہے۔

۲۔ جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ قرآن اصول دیتا ہے، زیادہ صحیح مفروضہ نہیں ہے۔ جہاں تک انسان کی معاشرتی زندگی اور اس کی دنیاوی معلومات کا مسئلہ ہے اس بارے میں قرآن خصوصی احکام دیتا ہے۔ اگرچہ وہ تعداد میں کم ہیں۔ بعض احکام کو حدود بھی کہا گیا ہے۔ امّت مسلمہ کا عام فکری رجحان یہ رہا ہے کہ تمام

انبیاء کرام ایک ہی پیغام لے کر دنیا میں آئے، لیکن حالات اور زمانہ کے اعتبار سے شرائع بدلتے رہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اسلام نے آخری شریعت دے دی ہے اور آئندہ اس میں کمی بیشی کا امکان نہیں ہے۔ یہ تصور دین کی تکمیل، اتمام حجت اور ختم نبوت کے تصورات پر قائم استدلال پر مبنی ہے۔ ان تینوں تصورات کی نفی کے بغیر بھی ان پر ایک دوسرے استدلال کی عمارت کھڑی کی جاسکتی ہے۔ ہماری دانست میں قرآن حکیم میں معاشرتی معاملات سے متعلق احکامات کی نوعیت خصوصی ہے عمومی نہیں۔ چاہے وہ چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا ہو، طلاق کا معاملہ ہو، تعدد ازدواج ہو یا کوڑے مارنے کی سزا۔ یہ احکامات خصوصی احکامات ہیں البتہ ان میں ایک عمومی اور عالمگیر اصول مضمر ہے اور وہ معاشرہ سے چوری کا خاتمہ، عورتوں کے حقوق اور جرائم پر سزا دینے کے استحقاق سے تعلق رکھتا ہے۔ ان تمام معاشرتی اعمال میں اخلاقی اصول کارفرما ہیں اور مقصود اور مطلوب ایک اخلاقی معاشرہ کا قیام ہی ہے۔ سزاؤں کا مقصد بھی قطع ید، یا کوڑے نہیں، بلکہ معاشرہ کو ان جرائم سے پاک کرنا ہے۔ اس نقطہ نظر کی تائید وہ فیصلے بھی ہیں جو اوّلیات عمر کے نام سے مشہور ہیں، جو حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں خاص طور پر طلاق اور زکوۃ کے بارے میں کئے تھے۔ ان فیصلوں سے نہ تو قطعاً قرآن کی نفی ہوتی ہے اور نہ کوئی حکم ان معنوں میں منسوخ قرار پاتا ہے جن معنوں میں علماء سمجھتے ہیں۔ ناسخ ومنسوخ کی بات آ گئی ہے تو یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ منسوخ کے معنی معدوم ہو جانے کے نہیں ہیں۔ بلکہ صرف اس قدر ہیں کہ جو حقیقت یا سچائی، اس اوّل حکم میں تھی اس کو نئے حکم نے اپنے اندر سمولیا ہے۔ نیا حکم درحقیقت ایک ایسا امتزاج ہے جو نئے اور پرانے دونوں پر محیط ہے۔ پرانی شریعتوں کے منسوخ ہونے میں بھی یہی رمز کارفرما ہے کہ وہ حقائق جن کا اظہار انبیاء سابقون کی شریعتیں تھیں اب ایک نئی شریعت میں اپنی حقیقت کو برقرار

رکھے ہوئے ہیں۔ اسی لیے آئندہ بھی شرعی احکام کی تبدیلی سے نہ تو کوئی قرآنی حکم معدوم ہوگا اور نہ اسلام ختم ہوگا۔ نئے حالات کی روشنی میں البتہ اس کا اظہار نئے طور طریقوں سے ہوتا رہے گا۔

۳۔ قرآن کے کتاب ہدایت ہونے کا مطلب یہ بھی ہے قرآن سائنس، طب یا انجینئرنگ کی کوئی کتاب نہیں اور ان مسائل کے متعلق اس سے کوئی استنباط کرنا اسی طرح ہوگا جیسے کسی ادبی شہہ پارے کو سائنسی علوم کی بنیاد بنانا۔ قرآن میں حسی علم، واقعات، اور قصص سے متعلق جو باتیں ملتی ہیں، ان کا اصل منشا کسی تاریخی حقیقت، کسی سائنسی مسئلہ یا کسی فطری طبعیاتی عمل کے متعلق حکم لگانا نہیں ہوتا۔ یہ تمام باتیں گفتگو کا حصہ ہوتی ہیں اور اس گفتگو یا کلام سے منشاء ہدایت یا اخلاقی حکم ہوتا ہے۔ یہ بات بھی سمجھ لینی چاہیے کہ الہامی کلام، جس زمانہ میں نازل ہوتا ہے اسی زمانہ کے مبلغ علم کو استعمال کر سکتا ہے اور کرتا ہے۔ قرآن سے آج کل کے سائنسی انکشافات کی پیشن گوئی ثابت کرنا ایک دلچسپ مشغلہ تو ہوسکتا ہے، ایک سنجیدہ سائنسی یا علمی استدلال نہیں۔

۴۔ جس طرح قرآن فطری علوم کی کتاب نہیں ہے اسی طرح یہ قانون کی نہایت درست کتاب بھی نہیں ہے کہ اس کی دفعات کو سامنے رکھتے ہوئے جج اسی طرح فیصلے کریں جس طرح تعزیرات ہند سے عدالتوں میں فیصلہ کیے جاتے ہیں۔ زمانہ جدید میں اسلامی شریعت کے جو مسائل درپیش ہیں ان کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ ہم نے قرآنی آیات کو ایک مجموعی ہدایت کی بجائے قانون کی دفعات کا درجہ دے دیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ ہم پھر اسی منطق کے پابند ہوگئے، جو سول اور فوجداری عدالتوں میں رائج ہے۔ اور ہم نے قرآنی پیغام کی اس روح کو نظر انداز کر دیا جو خصوصی احکام کے پس پشت کارفرما تھی، اب ہمارا استدلال لغت کی کتابوں

اور استخراجی طریقوں کا پابند ہو گیا۔ اور ہم نے اس بات کو نظر انداز کر دیا کہ لفظ کے معنی لغت میں نہیں ملتے، لغت میں لفظ کی جگہ دوسرے الفاظ ملتے ہیں۔ اور قرآن کبریٰ قضایا کا مجموعہ نہیں ہے۔ ہم نے فکر کے اس قیمتی thrust کو بھی نظر انداز کر دیا جو ختم نبوت کا عقیدہ علم کو فراہم کرتا تھا اور جس نے ہمیں اس بات کی آزادی دی تھی کہ اپنی فکری مساعی کو تفہیم دین کے لیے استعمال کریں۔

آج کل سود کا مسئلہ شرعی عدالتوں میں زیر بحث ہے۔ اس بحث میں قضیہ کبریٰ یہ ہے کہ سود حرام ہے۔ سود کے معنی البتہ مختلف وکلاء کے نزدیک مختلف علیہ ہیں۔ کچھ لوگوں کی نظر میں اضعافاً مضاعفہ (آلِ عمران: ۱۳۰) (زیادہ سود) حرام ہے اور واجبی سود حرام نہیں ہے۔ کچھ کے لیے ہر قسم اور ہر مقدار کا سود حرام ہے، اور کچھ کے لیے بنک کا سود ربا کی تعریف میں نہیں آتا۔ یہ ساری باتیں اپنی جگہ ایک دلیل کی قوت رکھتی ہیں۔ لیکن دو باتوں کو نظر انداز کر دیتی ہیں۔ کہ ربا کی حرمت ایک مخصوص معاشی، معاشرتی، اور اخلاقی حکم ہے جو حالات کے پیش نظر دیا گیا تھا۔ البتہ اس میں جو مطلق اصول کارفرما ہے وہ لوگوں کی مجبوریوں سے فائدہ نہ اٹھانے اور استحصال نہ کرنے کا ہے۔ اگر کسی وجہ سے سود کو ختم کر کے جو نظام معیشت اختیار کیا جائے اس میں استحصال کے امکانات زیادہ ہوں اور وہ لوگوں کی مجبوریوں سے زیادہ فائدہ اٹھا رہا ہو تو وہ بھی اسی طرح حرام ہوگا جس طرح سود حرام تھا۔ اصل مسئلہ سود کی حرمت اور حلّت کا نہیں ہے، بلکہ ایک منصفانہ معاشی نظام کے قیام کا ہے۔ ہم اپنی سادگی سے یہ سمجھنے لگے ہیں کہ سود کو حرام کر کے اور زکوۃ کو ادا کر کے ہم ایک منصفانہ معاشی نظام قائم کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ اگر ایسا ہوتا تو کتنا اچھا ہوتا، لیکن واقعاتی دنیا میں ایسا ممکن نظر نہیں آتا۔

دوسری غلطی جو اس بارے میں ہم کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم مقاصد اور

ذرائع کی تفہیم میں خلط بحث کرتے ہیں جس طرح چور کو سزا دینا مقصود نہیں ہے اسی طرح سود کا خاتمہ مقصود نہیں ہے۔ سود تو ایک ذریعہ ہے معاشی عدم استحصال یا استحصال کا۔ اگر قرض لیے ہوئے راس المال پر زیادتی کسی طور ایک بہتر اخلاقی اور معاشی نظام کو جنم دے سکتی ہے تو فیصلہ پھر سود کے بحیثیت ایک ذریعہ کے مفید یا مضر ہونے کا ہوگا۔ اور حکم بھی اس کے مفید یا مضر ہونے پر لگے گا۔ سود کی حرمت کی علّت استحصال ہے اگر سود کی کلّی عدم موجودگی استحصال کا سبب ہو تو معاشی نظام میں سود کو ایک ذریعہ سمجھ کر ہر قسم کی ترمیم کی جاسکتی ہے۔ سود ایک اخلاقی قدر نہیں ہے جو فی نفسہٖ اچھی یا بری ہو، وہ ایک ذریعہ ہے جس کی موجودگی باعث شر تھی اور جس کی عدم موجودگی مطلوب۔ اس کے شر ہونے کا سبب وہ مقصد تھا جس کے لیے سود ایک ذریعہ کی حیثیت سے استعمال ہوتا تھا۔ اگر ماہرین معاشیات یہ کہتے ہیں اور اگر تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بنک کے سود کو ختم کر کے ہم ایک بدتر سرمایہ داری نظام کو جنم دیں گے اور عامّۃ الناس زیادہ مالی مشکلات کا شکار ہونگے تو اس مسئلہ پر اسی نقطہ نظر سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ حرمت اور حلّت اس ذریعہ کے مفید یا مضر ہونے پر منحصر ہے۔ فی نفسہٖ نہیں۔

یہ بات اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک زبان و بیان کا ایک اور مسئلہ صاف نہیں ہوجائے۔ انسانی کلام مختلف نوعیّتوں کا ہوتا ہے اور ہر نوعیت کے کلام کے صدق و کذب کے معیارات مختلف ہو سکتے ہیں اور ہوتے بھی ہیں۔ مثلاً حکم دینا، استعجاب کا اظہار کرنا، امر واقعہ کا بیان کرنا، چیزوں کو پسند یا ناپسند کرنا، کہانی کہنا، تکلیف سے آواز نکالنا، وفور خوشی میں کلمات ادا کرنا، حسابیات کے قاعدوں کو بیان کرنا، غیر مرئی باتوں کا بیان کرنا۔ غرض اسی قسم کے بے شمار کام ہیں جو انسان زبان اور کلام کے ذریعے انجام دیتا ہے۔ بعض کلام ایسے ہوتے ہیں جو ایک خاص

انداز میں کسی مقصد کے تحت ترتیب دیئے گئے ہوتے ہیں اور ان میں الفاظ کے معانی بڑی حد تک متعین ہوتے ہیں۔ جیسے کہ قانونی دفعات، حسابی قاعدے، الجبرے کا بیان وغیرہ۔ ہم اپنی زندگی میں کلام کو مختلف طریقوں سے استعمال کرتے ہیں اور اکثر اس کے معنی اس سیاق سباق سے متعین ہوتے ہیں جس میں وہ بولا گیا ہے۔ علمی مقاصد کے لیے ہم کلام کی دو اہم قسموں کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں۔ اور وہ کچھ اس طرح ہونگی۔

(۱) بیانیہ:۔ یہ کلام حسّی مواد کے بیان پر مشتمل ہوتا ہے اور اسی زبان میں سائنسی مشاہدات بھی بیان کیے جاتے ہیں۔ مثلاً آگ جلاتی ہے، پانی آکسیجن اور ہائیڈروجن کے ایک خاص تناسب میں ملنے سے بنا ہے۔ روشنی ۱۸۶۰۰۰ میل فی سکنڈ سفر کرتی ہے، وغیرہ۔ اس قسم کے کلام کی صحت یا عدم صحت کا پتہ چلانے کے لیے کچھ معیارات ہیں جو ہم نے بنائے ہیں اور اگرچہ ان معیارات میں کبھی کبھی تبدیلی آسکتی ہے لیکن یہ تبدیلی بھی وہ حقائق متعین کرتے ہیں جو ہم کو معلوم ہوتے رہتے ہیں۔ یہ بات کہ روشنی ایک خط مستقیم میں سفر کرتی، یا نہیں کرتی ہے، چند حقائق کے معلوم ہونے، یا چند پیش گوئیوں کے درست ہونے پر معلوم ہوتا ہے۔ یہ پیش گوئیاں مفروضات پر منحصر ہوتی ہیں اور اگر حقائق ان مفروضات پر مہر تصدیق ثابت کر دیتے ہیں تو مفروضہ ایک قانون بن جاتا ہے۔

اس قسم کے کلام میں جملوں کا صادق اور کاذب ہونا ایک تمثال کے اندر ہوتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ یہ گفتگو کا ایک مخصوص نظام ہے۔ جس طرح شطرنج کی ایک زبان ہوتی ہے اور اس میں ہار جیت کے معنی، مہروں کی چالیں، اور صحیح یا غلط کے معیار، ان اصولوں، قواعد، اور طور طریقوں کی تمثال کے اندر ہوتے ہیں جو شطرنج

کے کھیل کے لیے ایک پیشگی شرط ہے۔ اگرچہ یہ بات قرین قیاس نہیں ہے لیکن منطقی امکان ضرور ہے کہ شطرنج کی تمثال مکمل طور پر تبدیل ہو جائے اگر اس کھیل کے اصول وضوابط میں جزئی یا کلّی تبدیلی کرلی جائے تو یہ تبدیلی پھران الفاظ۔ ے معانی کو متعین کرے گی جو شطرنج کھیلنے میں ہم استعمال کر سکتے ہیں۔

اس قبیل کا جب کوئی جملہ کسی کلام میں آتا ہے تو پہلا سوال یہ ہوتا ہے کہ اس جملہ کے بولنے کا مقصد کیا ہے۔ مثلاً سورج مشرق سے نکلتا ہے۔ یا زمین ساکن ہے یہ دو جملے اگر مندرجہ بالا تمثال کا حصہ ہیں تو ان کی صحت یا عدم صحت کا معیار وہی ہوگا جو اس تمثال میں مستعمل ہے۔ یہ بیان، اگر بائبل یا قرآن میں موجود ہے تو اس کا منشا یقیناً سننے والوں کو سائنسی حقائق کا علم دینا نہیں ہوگا۔ بلکہ اس زمانہ کے معروف علم کو کلام میں کسی دوسرے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے استعمال کرنا ہوگا۔ مثلاً خدا کی قدرت پر ایمان لانے کی ترغیب، یا فطرت میں نظام کی موجودگی سے، ایک ناظم کے موجود ہونے کا استدلال وغیرہ۔ واقعاتی یا حسّی بیان، اگر آگے چل کر سائنسی ترقی کی وجہ سے مشتبہ ہو جائے، یا غلط ثابت ہو جائے تو اس سے الہامی کلام کے الہامی ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۲۔ فوق فطری کلام:۔ یہ کلام عام طور پر مابعد الطبعیاتی یا مذہبی تصورات کے بیان پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً حقیقت کی اصل روحانی ہے یا مادّی کائنات کی اصل پانی ہے یا چار عناصر، خدا ہے، فرشتے وجود رکھتے ہیں، زندگی کے بعد آخرت کی زندگی آنے والی ہے۔ ان میں بعض تصورات، جو ابتدائی فکر میں مابعد الطبعیات سے متعلق تھے، بالآخر طبعیات سے متعلق ہو گئے اور طبعیاتی گفتگو کی تمثال میں ان کی صحت یا کذب کا فیصلہ کیا جانے لگا۔ مثلاً یہ کہ کائنات میں ایک خاص تعداد میں عناصر موجود ہیں، یا ان عناصر کی ایٹمی ترکیب ایک خاص قسم کی ہے۔ مابعد الطبعیاتی نظاموں سے متعلق

دوسرے تصورات ایک علیحدہ منطقی تمثال پر منحصر ہوتے ہیں۔ اور ان کی صحت اور کذب کا معیار وہ تمثال اسی طرح فراہم کرتی ہے جس طرح شطرنج کے کھیل کے قواعد وضوابط، شطرنج کی چالوں کی صحت یا عدم صحت ہار اور جیت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ یہ تمثال اور اس کی منطق، بیانیہ گفتگو کی تمثال اور منطق سے مختلف ہوتی ہے۔ جہاں تک مذاہب کا تعلق ہے، اس کی تمثال اور مابعد الطبعیاتی تمثال میں کبھی کبھی ایک گونہ مماثلت ہوتی ہے لیکن یہ دونوں لازماً ایک نہیں ہوتے۔ مابعد الطبعیاتی افکار میں اگر چہ تصوریّت اور مادّیت کے ماننے والے ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں لیکن فکر کے زمرہ میں شامل ہیں۔ صحت اور کذب کی درونی مسائل ان کے اپنے اپنے پیراڈائم میں طے ہونگے۔ اور دونوں کے آپس کے مسائل، ایک تیسرے ممکنہ نقطہ نظر سے دیکھے جاسکتے ہیں۔ یہ دونوں اگر چہ ایک دوسرے کی نفی کریں گے، لیکن انسانی فکر کے ایک بڑے دائرہ میں وہ شامل رہیں گے۔ یہ دلیل کہ فلسفہ اور مذہب اس لیے ایک ہی تمثال کے تحت ہیں کہ دونوں کچھ حقائق کے درست ہونے کو تسلیم کرکے آگے بڑھتے ہیں، اس لیے صحیح نہیں کہ مابعد الطبعیاتی فکر میں اگر کوئی تنازعہ پیدا ہو تو حَکَم برہان ہوتی ہے اور عقائد اس برہان کی روشنی میں تغیر اور تبدّل کا اثر قبول کرتے ہیں۔ مذہب کے بارے میں برہان مؤید تو ہوسکتی ہے لیکن اگر کسی طور پر وہ عقائد کا ساتھ نہ دے تو حکم نہیں ہوتی، ایمان حکم ہوتا ہے۔

جہاں تک ایمان کا مسئلہ ہے اس کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ اس طرح نہیں کیا جاسکتا، جس طرح بیانہ کلام میں حسّی حقائق کے متعلق کیا جاسکتا ہے۔ ایمان یا تو ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو اس کے کچھ عواقب ہیں، اور ایمانی تصورات کی ماہیت ان عواقب تک انسانی رہنمائی کرتی ہے۔ مثلاً خدا پر ایمان اگر اس کو اس منطق کی روشنی

میں بیان کیا جائے جو یونانی علم کلام سے ہم تک پہونچی ہے تو اس طرح ہے کہ ''خدا وہ ذات واجب الوجود ہے جو تمام صفات کمالیہ سے متصف ہے''۔ ''واجب الوجود''، ''صفات کمالیہ''، ''متصف ہونا'' یہ سب وہ تصورات ہیں جو ہم نے یونانیوں سے حاصل کی ہوئی منطق سے لے کر ایمان کے اس تصور پر منطبق کر دیئے ہیں جو ہمیں قرآن سے ملتا ہے۔ اس تعریف پر فکر و فلسفہ، دین اور قانون، اخلاق اور معاشرت کا ایک تفصیلی نقشہ بنتا ہے جس پر عمل کرنا اور اس کو صحیح سمجھنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ تعریف، پھر ایمان، اور خدا کی دوسری تعریفوں کی نفی ہی نہیں کرے گی، بلکہ اس سے مختلف تعریف کرنے والوں کو زمرّہ ایمانی سے خارج سمجھے گی۔ (ضمناً یہ بات بھی بیان کر دوں کہ مذاہب نے اس باب میں بڑی لچک کا ثبوت دیا ہے۔ غالباً یہ ایک دوسرے کو اپنے اندر جوڑے رکھنے کی ایک درونی قوت ہے جو مذاہب میں پائی گئی ہے کہ اس نے اپنے کو فرقوں میں بانٹنا گوارا کر لیا، لیکن بحیثیت مجموعی اختلافی فکر رکھنے والوں کو مذہب کے بڑے دائرے سے خارج نہیں کیا۔ بدھ مت، ہندو مت، یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں فرقوں کے وجود کو اتحاد امت کی وجہ سے گوارا کر لیا گیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض ایک دوسرے کو اپنے سے خارج کرتے رہے لیکن کسی مذہب کے سواد اعظم نے، بعض استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر فرقوں کو مذہب کے بڑے حلقہ سے کاٹ نہیں پھینکا)۔

یہ باتیں بظاہر متضاد نظر آتی ہیں لیکن ذرا غائر نظر سے دیکھنے سے ان کے تضاد میں وہ شدت نہیں رہتی جو ایک کے وجود سے دوسرے کا عدم ثابت کرے۔ ان کا مجمل بیان کچھ اس طرح ہے:

۱۔ مذہب کی بنیاد ایمان ہے اور ایمان انسانی ارادہ کی ایک حرکت کا نام ہے۔ یہ حرکت مابعد الطبعیاتی یا بیانیہ پیراڈائم میں صحیح یا غلط نہیں ہوتی۔ یہ بس ہوتی ہے یا نہیں

ہوتی۔

۲۔ ارادہ کی اس حرکت کے نتیجہ میں انسان بعض تصورات فی نفسہٖ حق سمجھ کر قبول کرتا اور اس کا ایک نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے ضد تصورات باطل ہوتے ہیں۔

۳۔ جن حقائق پر ایمان لایا جاتا ہے وہ چونکہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے مجمل ہوتے ہیں اس لیے ان تصورات کی تفہیم اور تفصیل میں اختلاف واقع ہوجاتا ہے۔

۴۔ بعض اوقات یہ اختلاف بڑا شدید ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے وہ اس تمثال کے منطقی دائرہ سے مغائر ہوجاتا ہے اور اس لیے باطل یا کفر ٹھہرتا ہے۔

۵۔ یہ اختلاف مختلف فرقوں کو جنم دیتا ہے، جو اسی مذہبی دائرے کی مختلف تعبیریں ہوتے ہیں۔ اور اس طرح مذہبی وحدت باقی رہتی ہے۔

۶۔ برہان کا عمل دخل صرف مثبت ہوسکتا ہے۔ منفی نہیں۔ یعنی وہ ایمان کو مستحکم کرنے کے لیے تو استعمال ہوسکتی ہے، اس کی نفی نہیں کرسکتی۔

۷۔ اگر کوئی فرقہ یا مذہب ایک عالمگیر منطق کے زیر اثر ہوجائے، جیسا کہ یونانی منطق کے زیر اثر تاریخ میں ہوا ہے تو پھر اس منطق کا جبر حقائق، انسانوں اور واقعات کو حق و باطل، صادق کاذب کے خانوں میں بانٹ دے گا۔

۸۔ اس طرح ایمان کا وہ بدائی عمل جو کسی دوسری ممکنہ منطق کے زیر اثر نشو ونما پاسکتا تھا قلب ماہیت کر کے، خصوصی اور عمومی قضیوں کی شکل میں ظاہر ہوگا اور اس کے نتائج وہی نکلیں گے جو یہودیت، عیسائیت میں نکل چکے ہیں اور جو آج اسلام کو درپیش ہیں۔

ان مسائل سے نبرد آزما ہونے کے کئی طریقے ہیں۔ ایک آسان طریقہ تو یہ ہے کہ ہم اپنی اس روایت پر جو ہم نے پچھلے چودہ سو سال میں بنائی ہے، اور جس کے مقابلہ میں ہم نے علم کی ہر دوسری روایت سے صرف نظر کرلیا ہے جمے رہیں۔ اور

ہمارا فلسفہ اخلاق، فلسفہ قانون، فلسفہ معاشرت اور سیاست اسی علم کلام کا پابند رہے جو ہم نے یونانیوں کے زیر اثر ترتیب دیا ہے۔ اور اوامر ونواہی کی رسمی منطق کا اتباع کرتے رہیں، جس کی تعلیم ہمارے مدرسوں اور ہمارے منبر ومحراب سے دی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ ہمارے ذہنوں کو بند اور ہماری فہم اور بصیرت کو ایک جگہ منجمد کرنے کا مطالبہ ہے جو ہم اختیار تو کر سکتے ہیں، لیکن علوم کا جو سیلاب دنیا میں آیا ہے اور آرہا ہے وہ ہماری آنے والی نسلوں کو بہا کرلے جائے گا۔ اور ہماری روایت کے نام لیوا اس دنیا کی اخلاقی زندگی میں اپنے اثر ونفوذ کو معدوم کردینگے۔ شترمرغ کی طرح ریت میں گردن ڈھانک لینے سے آندھی ختم نہیں ہوگی۔ ہماری سانسیں البتہ گھٹ کر رہ جائیں گی۔

دوسرا آسان طریقہ یہ ہے کہ ہم اس اخلاقی بنیاد کو نظر انداز کردیں جو مذاہب عموماً، اور اسلام خصوصاً فراہم کرتا ہے اور اپنی دنیا کے تمام مسائل حرص وآز کے اس نظام پر قائم کرلیں جواب قوموں کا وطیرہ بن چکا ہے۔ یہ بات بھی، نہ عقلاً اور نہ عملاً اہل مذہب کے لیے قابل قبول ہوسکتی ہے۔

ایک تیسرا ممکنہ راستہ اگرچہ مشکل ہے لیکن ناممکن نہیں۔ یہ راستہ، ایک ایسا اخلاقی راستہ ہے جو بنیادی مذہبی احساس پر قائم ہے، جو انسان کو اپنی ذات کے حصار سے نکال کر بے غرضی اور دردمندی کا ایک ایسا راستہ بتاتا ہے جو کسی حکمی شریعت یا اخلاق کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ اس درونی احساس کا مرہون منت ہوتا جو حکمی اخلاق کی ضد اور پیغمبرانہ اخلاق کے عین ہوتا ہے۔ اس مرحلہ میں خدا کا 'حکم' نہیں بلکہ خدائی میں شرکت کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ (۲) اس بات کی تشریح اگرچہ بڑی تفصیل کی طالب ہے لیکن کسی قدر مجملاً بیان سے وہ نقطہ نظر واضح ہوجائے گا جس کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے۔ قبل اس کے کہ خاکسار اس کی تفصیل بیان کرے یہ بتانا ضروری

ہے کہ یہ صرف ایک نقطہ نظر ہے کوئی حتمی فیصلہ نہیں۔ اس کا ردّ وانکار بھی ممکن ہے اور اس کو تسلیم بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ صرف مذہب کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے، جو زمانہ جدید کی علمیات کی روشنی میں کی گئی ہے۔ زمانہ جدید کی اس علمیات کو بھی کوئی دوسرا فلسفیانہ نظام اسی طرح کلی طور پر ردّ کر سکتا ہے، جس طرح جدید علمیات نے پرانے مابعد الطبعیاتی تصورات کو ردّ کر کے علم کی ایک نئی نہج دریافت کی اور گفتگو (discourse) کے ایسے متبادل پیراڈائم کے امکان کو تسلیم کیا جو اگرچہ ایک دوسرے سے مغائر ہو سکتے ہیں لیکن اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتے ہیں۔ یہ نقطہ نظر علم کے پرانے نظریہ اضافیت سے مختلف ہے۔

تمام مذاہب، بشمول اسلام ایک بنیادی مذہبی تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں اس تجربہ پر وقت اور حالات کی ضرورت کے تحت نظام زندگی کی ایک عمارت تعمیر کی جاتی ہے اس تعمیر میں سب سے بڑا کردار خود نبی کی ذات کا ہوتا ہے جو زمانے کے اقتضا کے بموجب، اپنی اجتہادی بصیرت کے ذریعے، حسب حال زندگی گزارنے کے طور طریقے متعین کر دیتا ہے۔ یہ طور طریقے شریعت کہلائے جا سکتے ہیں۔ مختلف انبیاء کی شریعتوں میں فرق، اس بنیادی احساس یا خدا کے تصور کا نہ تھا بلکہ ضرورت کے تحت، زندگی گزارنے کے طور طریقوں میں تھا۔ یہ طور طریقے عصری طرز زندگی سے اس حد تک مطابقت رکھتے ہیں، جس حد تک یہ اس بنیادی مذہبی احساس کو مجروح نہیں کرتے۔ اس بات کو شاہ ولی اللہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انبیاء کی شریعتوں میں جہاں تک ممکن ہے عصری طرز زندگی کو برقرار رکھا جاتا ہے، البتہ اس میں ضروری ترمیمیں کر دی جاتی ہیں۔

مسلمانوں میں ختم نبوت کے تصور کے ساتھ یہ نقطہ نظر بھی آ گیا ہے کہ جو طور طریقے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمائے ہیں چاہے وہ وحی جلی کی بنیاد پر ہوں یا وحی

خفی کی ان میں نہ تو تبدیلی کی جاسکتی ہے اور نہ ترمیم۔ پھر شریعت کے تصور پر جو فقہی نظام تعمیر کیے گئے، ان کے لیے بھی یہی تقدیس ضروری سمجھی گئی۔ اس میں شک نہیں کہ فقہاء نے جو قانونی اور معاشرتی نظام ترتیب دیئے وہ اس وقت کی ضرورتوں کو پورا کرتے تھے، اور بڑے زمانے تک پورا کرتے رہے۔ ان نظاموں میں تبدیلی کا طریقہ کار اجتہاد قرار پایا۔ لیکن مسلمانوں کے فکری ارتقاء میں اجتہاد کا یہ عمل تین بنیادی تصورات سے مختص ہوگیا۔ پہلا وہ منطقی طریق کار، جو مسلمانوں نے اپنے علم کلام میں استعمال کیا، اور جسمیں عام طور پر دلیل کے ایک ہی پیراڈائم کو لازمی اور ضروری سمجھ لیا گیا اور وہ تھا قیاس کا پیراڈائم اور اس طریقہ کو سماجی اور سیاسی ضرورتوں کی وجہ سے نظر انداز کر دیا گیا یا مناسب نہ سمجھا گیا جو مثلاً حضرت عمر کے بعض اجتہادات میں پایا جاتا تھا۔ دوسرا تصور یہ تھا کہ قرآن، یا حدیث رسول کی زبان کو منطقی طور پر قیاسی فکر میں ایک قضیہ کی حیثیت سے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس طریق کار نے نئے مسائل کے تخلیقی حل میں رکاوٹیں کھڑی کر دی اور فقہی، سماجی، سیاسی اور معاشرتی فکر کو صرف ایک طریق کار میں مختص کر کے جامد کر دیا۔ اس جمود کا احساس اس لیے زیادہ نہ ہوا کہ معاشرہ میں بڑے زمانہ تک کوئی نوعی تبدیلی نہیں آئی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ پہلے تین سو سالوں میں بعض اجتہادات ایسے بھی ہوئے جو غالباً اس زمانے کی ضرورتوں کو پورا کرتے تھے۔ مثلاً حق شفع کا مسئلہ، شادی بیاہ میں کفو کا مسئلہ، وغیرہ۔ لیکن ابتدائی فقہوں کے مدوّن ہونے کے بعد اس قسم کے اجتہادات ناقابل تسلیم بن گئے اور موجود علماء کی اکثریت کے فتاوی زیادہ سے زیادہ ان فقہی کتابوں سے استنباط پر مبنی ہوتے ہیں جو قرن اوّل کے فقہا نے مدون کر دی تھیں۔ ایک بڑی حقیقت جس سے صرف نظر کیا گیا وہ کلام کے معنی متعین کرنے کے بارے میں تھا۔ اور اس تعین میں زیادہ سہارا لغت اور نحوی ترکیب پر تھا۔ آج کا علم

تشریح کسی کلام کو سمجھنے کے دوسرے طریقوں کی طرف بھی توجہ مبذول کراتا ہے جن کا مطالعہ مفید ہوگا۔

تیسرا تصور ختم نبوت کے عقیدہ سے ایک ایسا نتیجہ اخذ کرنے کے بارے میں تھا، جو اگرچہ ممکن تو ہے لیکن لازمی نہیں۔ اور وہ یہ زندگی گزارنے کی جو تفصیلات رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں متعین ہوگئیں وہ بھی عالمگیر اور ہمیشہ قائم رہنے والی ہیں۔ اقبال نے تو ختم نبوت کے عقیدہ کو بڑے تخلیقی معنوں میں استعمال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب کسی کو نہ یہ حق پہونچتا ہے کہ وہ کہے کہ میرے مانے بغیر مذہب مکمل نہیں ہوگا، اور انسانی نجات کا دارومدار مجھ پر ایمان لانے پر ہے، اور نہ اب نسل انسانی کو اس بات کی حاجت اور ضرورت پیش آسکتی ہے کہ وہ اپنے معاملات اور مسائل کے حل کے لیے کسی نئے پیغمبر اور نبی کا انتظار کرے یا اس پر ایمان لائے۔ امت کے نظام کو چلانے کا اب یہ تخلیقی عمل اہلِ علم کی فکر اور تدبّر پر چھوڑ دیا گیا کہ وہ مذہبی وجدان کی بنیادی روشنی میں اپنے لیے لائحہ عمل مرتب کرتے رہیں۔

ہماری تاریخ میں، اور یہ صرف ہمارے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے ہر مذہب کی تاریخ میں اس کے ماننے والوں نے ابتدائی ہدایت کی روشنی میں منطقی، فلسفیانہ، مابعد الطبعیاتی، فقہی، معاشرتی، اور سیاسی نظاموں کی مختلف mythologies تعمیر کی ہیں، غلطی ان میتھالوجیز کی تعمیر میں نہیں، ان کو حق کا آخری اظہار مان لینے میں ہے۔ اسلام میں اب اگر کوئی نئی علمی نہج نکالنی ہے تو مذہب کے بنیادی احساس کو خیر باد کہے بغیر ان میتھالوجیز کو deconstruct کرنا ہوگا، ڈیکنسٹرکشن سے مراد صرف اس قدر ہے کہ زمانہ نے اس پر علمیات کے جو پرت چڑھا دیے ہیں ان کو علیحدہ کرکے، بنیاد تک پہونچا جائے اور اس کی تفہیم پر ایک نئی عمارت تعمیر کی جائے۔ یہ نئی عمارت بھی

ایک نئی میتھالوجی ہوسکتی ہے، جسکو شاید آئندہ دوبارہ ڈیکنسٹرکٹ کرنا پڑے۔ لیکن اس عمل کے بغیر ہم اس جوہر خاص تک نہیں پہنچ سکتے جو مذہب کی اصل روح ہے۔ یہ تاریخی عمل ہے اور اگر ہم مذہب کو اپنی زندگیوں سے خارج کرنے کو تیار نہیں ہیں تو اس طریق کار کو مسلسل چلتے رہنا چاہیے۔

چند تعلیمی مسائل

۱۔علم نافع: تاریخ فکر اسلامی میں علوم کی تقابلی اہمیت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ متقدمین نے کسی علم کے محمود و مذموم ہونے کی جو بحث اٹھائی تھی، وہ آج بھی جاری ہے اور مختلف علوم اپنی افادیت کے اعتبار سے مختلف زمانوں میں آگے پیچھے ہوتے رہتے ہیں۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ "علم شے بہ از جہل شے" یعنی ہر علم کوئی نہ کوئی افادیت رکھتا ہے اور اس کے مابین نافع اور غیر نافع کی تقسیم کا نفس علم کی قدر پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ نفع و نقصان اضافی صفات ہیں جو علم کو بحیثیت ایک فی نفسہٖ قدر کے متاثر نہیں کرتیں۔ اس کے باوجود یہ فکر بھی بجا ہے کہ اگر علم کا زندگی سے گہرا تعلق ہے تو اس کی تحصیل و تدریس کے طریقے، علم میں منصوبہ بندی اور انتخاب کا مسئلہ ضرور طے ہونا چاہیے اور ہر زمانے میں علم کی درجہ بندی ضروری حد تک اس کی افادیت اور منفعت کے لحاظ سے کرنی چاہیے۔

تاریخی اعتبار سے مسلمانوں میں وہ علوم جو ظن و تخمین، توہم پرستی، بے یقینی اور بے عملی پیدا کرتے ہیں، مذموم سمجھے گئے ہیں۔ مستقبل کی ظنی پیشین گوئی کرنے والے علم مثلاً کہانت و فال گیری کو خود قرآن مجید نے ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ اس طرح وہ علوم جو یقین و ایمان کو ضعف پہنچاتے ہوں یا زندگی کے بارے میں شک اور بے اعتقادی کو جنم دیتے ہوں یا حیات کی ترقی کے تصوّر کو دھندلا کرتے ہوں وہ نافع نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ سحر و طلسمات جو توہمات پر مبنی ہیں اور کائنات کی ٹھوس قطعی حقیقتوں سے انحراف کرتے ہیں، بجا طور پر علوم غیر نافع قرار دیئے گئے ہیں۔

نافع اور غیر نافع محمود اور مذموم کی اس تفریق میں یہ بات قابل ذکر نظر آتی ہے کہ وہ علوم جن کو غیر نافع قرار دیا گیا ہے، غیر سائنٹفک علوم ہیں یعنی ایسے علوم ہیں جن کی بنیاد انسانی تجربات، عقلی استخراج یا قیاس پر نہ رکھی گئی ہو۔ یہ نکتہ تاریخ علم و دانش میں مغرب کی نشاۃ ثانیہ کے بعد حاصل ہوا۔ اس کی انتہا مغرب میں وٹگنسٹائن (Wittgenstein) کے فلسفے نے کی جس نے یہ بتلایا کہ ایسے تمام قضیے جن پر صدق اور کذب کا اطلاق نہ ہو سکے، سائنس اور علم کے دائرہ کار سے باہر ہیں۔ اس کا مطلب یہ نکلا کہ مذہبی عقائد، احکام، جمالیاتی تنقید اور تفہیم، سب علوم کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں۔

اسلام کے تاریخی پس منظر میں نافع اور غیر نافع کی تقسیم کا معیار مجملاً یہ ہے کہ ایسے تمام علوم جو دنیا اور آخرت میں ''حسنۃ'' کا موجب ہوں، نافع ہیں اور جو دنیا اور آخرت میں کسی کام نہیں آتے، غیر نافع۔ اس بحث میں اگرچہ بعض ایسے دلچسپ مباحث بھی آ سکتے ہیں جو ان علوم کو بھی نافع قرار دے سکیں جو کسی زمانے میں ظنّی، قیاسی، سحر اور فال گیری کے زمرے میں آتے تھے۔ میری مراد ان علوم سے ہے جن کے متعلق ابھی تک کوئی سائنٹفک تراز و نہیں بن سکا جیسے فوق حسّی ادراک (E.S.P)

اورغیب بینی (Clairvoyance)۔ان کے متعلق یہ کہنا ابھی مشکل ہے ہے کہ یہ کلّی طور پر توہمات ہیں، لیکن ان کو ابھی تک کسی سائنسی اصول یا نظریے کے تحت سمجھایا نہیں جاسکتا۔

نافع اور غیر نافع کی سائنسی اور غیر سائنسی تفصیل اگرچہ مفید ہوسکتی ہے اور تاریخ سائنس کے بعض تاریک گوشوں کو روشن کرسکتی ہے، لیکن یہ مسئلہ آگے آئے گا۔ اس وقت علم نافع سے مراد یہ ہے کہ ہم اپنی درس گاہوں میں ایسے علوم کی ترویج کریں جو ہماری ترقی، معاشی خوش حالی اور مبنی بر عدل معاشرے کے لیے ضروری ہیں۔

کسی قوم کی ترقی کی نشان دہی عام طور پر معاشی خوش حالی سے ہوتی ہے اور اس کے معیارات عام اوسط آمدنی، قومی پیداوار وغیرہ ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ معیارات کسی حد تک قوم کی معاشی حالت کی بہتری یا ابتری کی نمائندگی کرتے ہیں، لیکن قوم کی مجموعی خوشی حالی یا خیر کے قائم مقام نہیں ہوسکتے۔ اس کا امکان ہے کہ کسی ملک کے یہ معیارات تو نسبتاً کم ہوں، لیکن قوم میں مجموعی طور پر فلاح و خیر اُس معاشرے سے زیادہ ہو جہاں یہ معیارات بہت اونچے ہوں۔ معاشروں میں سکھ، طمانیت، دولت کی منصفانہ تقسیم اور عدل و انصاف کے معیارات مغرب کے افادی معاشرتی فلسفے نے وضع نہیں کیے ہیں، اس لیے قوموں کی ترقی جانچنے کے لیے مغربی معیارات یک طرفہ ہیں۔ ورلڈ بینک، آئی ایم ایف اور دوسرے عالمی اداروں کے پاس جو رہنما اصول ہیں اور غیر ترقی یافتہ قوموں کے لیے ترقی اور جمہوریت کے فروغ کے جو فارمولے ہیں، ان کی ناکامی کا سبب یہی یک طرفہ معیارات ہیں۔ ہمیں معاشی ترقی سے متعلق زیادہ وسیع مفہوم کو سامنے رکھنا پڑے گا جس میں انسان کی بحیثیت مجموعی ترقی شامل ہو۔ معاشرے میں چند

افراد میں دولت کی ریل پیل، صنعت و حرفت کی ترقی اور برآمدات میں اضافے سے ہماری ترقی کے معاشی نشانات تو بلند ہو جاتے ہیں اور ان کو ہونا بھی چاہیے، لیکن اگر یہ نشانات معاشرے کی مجموعی خوش حالی اور خیر و برکت میں اضافہ نہیں کرتے تو ہماری ترقی میں کوئی کمی ضرور رہ جاتی ہے جس کا پورا کرنا ہمارے معاشرے کا فرض ہے۔

اس کلّی ترقی یا خوش حالی سے تعلیم کا بڑا گہرا تعلق ہے۔ یہ تعلق دو سطح پر ہے: اولاً یہ کہ آپ کیا تعلیم دیں۔ دوم یہ کہ یہ تعلیم کس طرح دیں۔ گویا تعلیم کے مقاصد اور اس کی ساخت، دونوں اس کلّی خوش حالی یا کلّی ترقی کے تحت آ جاتے ہیں۔ اگر آپ کو معاشرے کی کلّی ترقی مقصود ہے تو آپ کو تعلیم میں معاشرے کی مادّی اور سماجی ضروریات کے ساتھ اس کا بھی خیال رکھنا ہوگا کہ معاشرے کی بلند قدریں کیا ہیں اور وہ کس طرح وجود میں آ سکتی ہیں۔ ان اقدار سے میری مراد انسانوں کی اُن صفات سے ہے جو معاشرے میں اعلیٰ اخلاقی عمل پیدا کرتی ہیں۔ ضروریات انسان کو خود غرض، لالچی، ظالم استحصال کرنے والا اور خود اپنی زندگی کی بھلائی چاہنے والا بنا دیتی ہیں۔ مادّی مقاصد انسانوں کو بالعموم بے ایمانی، عدم رواداری، اپنا کام نکالنے اور اپنے مفاد کے لیے کسی بھی حربے کے استعمال کو جائز سمجھنا، دوسروں کی ضروریات اور تکالیف کو نظر انداز کر دینا سکھاتے ہیں۔ تعلیم اگر صرف فوری اور مادّی مقاصد کے لیے ہو تو وہ انسان کو انسانیت سکھانے کے بجائے اور اس کو نفسانی خواہشات سے بلند کرنے کے بجائے نفس پرست اور عیش پسند بنا دیتی ہے۔

یہ اقدار تعلیم کیا ہے؟ پاکستان میں عام طور پر اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگر انسان کو مذہب کی تعلیم دے دی جائے تو انسان میں اخلاقی اقدار پیدا ہو جائیں گی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ پاکستان کی درس گاہوں میں اسلام کی لازمی تعلیم کے

باوجود ہماری قوم کا اخلاقی معیار پست تر ہوتا جا رہا ہے، بلکہ خود مذہب کے نام پر جو عدم رواداری، تشدّد اور کم نظری پیدا ہو رہی ہے وہ اس سے پہلے موجود نہیں تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یا تو ہم صحیح مذہب کی تعلیم نہیں دے رہے ہیں یا پھر تعلیم کے طریق کار میں کوئی نقص ہے۔ یہ طرفہ تماشا ہے کہ بعض اوقات اچھے اخلاق والے عدم رواداری اور تشدد میں برے اخلاق والوں سے سبقت لے جاتے ہیں۔

ہماری دانست میں پاکستان میں مذہبی تعلیم میں دونوں خرابیاں موجود ہیں۔ یعنی مذہب کے نام پر جو کچھ پڑھایا جاتا ہے وہ بھی ناقص ہے اور جس طرح پڑھایا جاتا ہے وہ بھی غلط۔ نفس مضمون کا تعلق یہ ہے کہ اسلام کو دنیا کی دوسری آئیڈیولوجی کی طرح ایک آئیڈیالوجی بنا دیا گیا ہے اور چوں کہ اس آئیڈیولوجی کے ساتھ مطلق حق ہونے کا تصوّر موجود ہے، اس لیے اس سے باہر جو کچھ بھی ہے وہ باطل ہے جس کے خلاف جنگ اور جہاد فرض ہے۔ مذہب کی اس طور پر تفہیم انسان کی توجہ ظواہر پر مرکوز کر دیتی ہے۔ اس کی نظر انسان کے نفس کی اصلاح کے بجائے ایک قانون کی ترویج سے زیادہ قریب ہو جاتی ہے۔ اس طرح یہ بات ذہن سے نکل جاتی ہے کہ قانون اصلاح کا ذریعہ نہیں، بلکہ معاشرے میں زیادتیوں کے خلاف ایک حربے کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے انسانی صحت کی سلامتی صحت کے بنیادی اصولوں پر عمل کرنے کی بجائے صرف دواؤں کے بنانے کو سمجھ لیا جائے۔ دوائیں بیماری کا علاج تو کر سکتی ہیں، وہ صحت کی ضامن نہیں ہوتیں۔

ہمارے معاشرے کو جس اسلامی تعلیم کی ضرورت ہے وہ یہ کہ اس کو انسانی نفس کی اصلاح کی طرف زیادہ توجہ دینی چاہیے اور اسے ان اعلیٰ اقدار کو فروغ دینا چاہیے جو انسانوں کو آپس میں بھائی چارے، رواداری، اخلاق اور ایمان داری سے رہنا سکھائیں۔ ان کو دوسروں پر ظلم کرنے اور دوسروں کے حقوق غصب کرنے سے

روکیں اور تشدّد سے بچائیں۔ تشدّد اور شقاوت، دونوں اسلامی روح کے منافی ہیں۔ اسلام کا معیار مسجد میں نمازیوں کی تعداد سے نہیں، بلکہ نمازیوں کے انفرادی اور اجتماعی کردار سے ناپنا چاہیے اور اگر اس میں کمی ہو تو سمجھنا چاہیے کہ نماز اور روزے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بقول ان کو بھوک اور ظاہری حرکات سے زیادہ کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ قرآن کریم میں بار بار ہر مذہبی عمل کو انسانی اخلاق سے جوڑا گیا ہے اور عبادت کے دو رخ بتائے گئے ہیں۔ باطنی طور پر عبادت انسان کو خدا کے روبرو کرتی ہے اور ظاہری طور پر انسانی اخلاق کو متاثر کرتی ہے۔ گویا انسان کی باطنی ترقی اس کے عمل کا ایک جزو لاینفک بن جاتی ہے۔ ایمان کے ساتھ عمل صالح ملا دینے میں بھی یہی مصلحت پوشیدہ ہے۔ جن لوگوں کے قلوب اور اعمال پر یہ نتائج مرتب نہیں ہوتے تو قرآن کے بقول ان کے قلوب ایمان سے خالی ہوتے ہیں۔

طریقہ تعلیم میں خرابی یہ ہے کہ ظاہری اور باطنی اخلاق کی اصلاح اور تزکیہ تقریروں اور عقلی دلائل سے ممکن نہیں ہے۔ ہماری ساری عمر خدا کے وجود اور اسلام کی حقانیت ثابت کرنے میں بیت جاتی ہے اور اس تگ و دو میں ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ بعثت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود تو اخلاق کی اصلاح تھا۔

ہماری تعلیم میں بنیادی نقص یہ ہے کہ ہم علم نافع کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ جو علم ہم کو نفع پہنچاتا ہے وہ علم نافع ہے۔ ہم یہ بھول گئے کہ انسان کا نفع اور نقصان سمجھنے کے لیے انسانی ذہن کو بالغ نظری اور وسعت درکار ہوتی ہے۔ وہ صرف معاشیات اور سائنس پڑھنے سے نہیں آتی، بلکہ وہ زندگی کے ان لطیف احساسات کو بیدار کرنے سے آتی ہے جن کی مدد سے انسان ایک دوسرے کے دُکھ درد سے آشنا ہوتا ہے۔ ہماری کلاسیکی تعلیم میں کم از کم یہ خوبی موجود تھی۔ مجھے بچپن میں اگرچہ احساس نہیں تھا، لیکن اس وقت کی پڑھی ہوئی گلستاں اور بوستاں آج بھی

مجھے یاد آتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ انسان کی زندگی میں اپنی ذات کے باہر بھی قدر اور قیمت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں سمجھتا ہوں کہ مذہب کی صحیح تعلیم کے ساتھ ہمارے نصاب تعلیم کا ایک لازمی جز و ایسے مضامین بھی ہونے چاہئیں جو بظاہر نفع بخش نظر نہیں آتے، لیکن وہ انسان کی زندگی پر بڑے گہرے اثرات مرتب کرتے ہیں۔ تاریخ، جمالیات، لٹریچر، فلسفہ، تاریخ تصورات اور مذہب ایسے علوم کی ذیل میں آتے ہیں جو انسان کو ۱۹ سال کی عمر تک پڑھ لینا چاہئیں۔

ہماری بدقسمتی یہ ہے کہ ۸ سال کی تعلیم کے بعد بچے کے مقدر کا فیصلہ اس کے والدین کر دیتے ہیں کہ یہ ڈاکٹر بنے یا انجنیئر یا منیجر اور پھر ہماری ساری توجہ اس کو ہماری معاشرتی مشین کا ایک پرزہ بنانے میں لگ جاتی ہے۔ بعض بچوں کے لیے تو یہ فیصلہ تعلیم کی ابتداء کے ساتھ ہی کر دیا جاتا ہے کہ یہ مولوی، یا عالم دین بنے گا اور اس طرح اس پر علم کے دوسرے دریچے ابتداء سے ہی بند ہو جاتے ہیں۔ ہماری دانست میں یہ فیصلہ کہ بچہ کیا کرے گا، موخر ہونا چاہیے اور ۱۲ سالہ تعلیم کے بجائے ۱۵ سالہ تعلیم اس کو مختلف النوع مضامین کی دے دینی چاہیے۔ اس سے اس کے دماغ کی وسعت میں اضافہ ہوگا اور وہ جانے گا کہ دنیا میں انجنیئر، ڈاکٹر اور منیجر اور مولوی کے علاوہ اور قسم کے لوگ بھی پائے جاتے ہیں جو بحیثیت مجموعی معاشرے کی خوش حالی کے لیے کارآمد ہو سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص یا ایک بڑی تعداد فلسفی، شاعر تاریخ داں یا مذہب کی ماہر بنے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جس معاشرے سے ان لوگوں کی تعداد ایک خاص سطح سے گر جاتی ہے وہ معاشرہ اپنے آپ کو خود نہیں سنبھال سکتا اور اپنے کو دنیا سے درآمد کیے ہوئے تصورات کے حوالے کر دیتا ہے۔

ترقی اس میں ہے کہ ہمارے معاشرے میں ایسے لوگ بھی موجود ہوں جو یہ جانتے ہوں کہ ترقی کسے کہتے ہیں اور ایسے بھی جو اس ترقی کو لانے کا ذریعہ بنیں۔

اگر ذریعہ بننے والے لوگ موجود ہوں، لیکن راہ دکھلانے والے نہ ہوں تو معاشرہ اپنی منزل متعین نہیں کر سکے گا۔ دنیا کے ممالک، خاص طور پر وہ، جہاں ان مادّی طور پر غیر نافع لوگوں کی کمی ہے اور خاص طور پر اسلامی ممالک، اس بے کسی کا شکار ہیں کہ ان کی مہار خود ان کے ہاتھ میں نہیں ہے، بلکہ دنیا کی عقل ان کو جس راہ کی طرف ہانکنا چاہے، ہانک دیتی ہے۔

علم نافع کی تعریف میں اگر ہم یہ دو پہلو شامل کرلیں یعنی ذہن اور دل کی وسعت جو انسانی علوم مثلاً فلسفہ، تاریخ، ادب اور جمالیات پڑھانے سے ہوسکتی ہے اور اعلا اقدار جو مذہب کے پڑھانے سے اس طور پر حاصل ہوسکتی ہیں کہ مذہب کو ایک آئیڈیولوجی یا نظام ظاہری سمجھ کر نہ پڑھایا جائے تو ہماری ترقی کا معیار جامع ہوسکتا ہے اور ہم صحیح معنوں میں تعلیم کو اپنی خوش حالی اور ترقی سے جوڑ سکتے ہیں۔

معاشرتی ترقی اور نافع تعلیم کے بارے میں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اگرچہ ترقی اور تعلیم میں تعلق ضرور پایا جاتا ہے، لیکن یہ تعلق خود کفیل نہیں ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ تعلیم کا اوسط بڑھنے سے خود بخود معاشی ترقی حاصل ہو جائے گی۔ تعلیم ترقی کے اسباب میں سے ایک سبب ہے اور جب تک دوسرے اسباب مہیا نہ ہوں، معاشی ترقی ممکن نہیں ہوتی۔ اس وقت بھی غریب ممالک میں بعض جگہ تعلیم کا اوسط زیادہ ہے، لیکن معاشی ترقی میں وہ دنیا میں اب بھی بہت پیچھے ہیں۔ اکثر لوگوں کو یہ پتہ ہے کہ صنعتی انقلاب کے اسباب میں بڑا سبب مغرب میں ایک نئے انتظامی ڈھانچے کا وجود میں آنا تھا۔ علوم اور سائنس نے مدد ضرور کی، لیکن اگر یہ نیا انتظامی ڈھانچہ موجود نہ ہوتا تو مغرب میں صنعتی انقلاب ممکن نہ ہوتا۔

۲۔ مقصد اور طریقہ تعلیم: تعلیم کے مقاصد اور مناسبت کا مسئلہ اتنا ہی پرانا ہے جتنی

کہ خود تعلیم۔ اس دنیا میں آنے والے پہلے انسان نے اپنی اولاد کو جو سکھایا ہوگا وہ عالم رنگ و بو میں اشیاء کی تمیز، اور من وتو کا امتیاز ہوگا۔ قرآن کریم کے مطابق آدم کی تعلیم، اسماء کے علم سے شروع ہوئی، اور اس کے ساتھ ہی اس کو خیر وشر کی تمیز دی گئی۔ اسماء کی تعلیم سے مراد اشیاء کو ایک دوسرے سے ممیّز کرنے کی استعداد ہے۔ اور خیر وشر کی تعلیم، انسان کی بنیادی اخلاقی حس کا نام ہے جو اعمال میں اچھے اور برے کی تمیز قائم کرتا ہے۔ یہ دونوں علم انسانی زندگی کی بقاء کے لیے بنیادی علم ہیں، اور اس اعتبار سے یہ علوم انسانی مسائل سے راست طور پر مناسبت رکھتے ہیں۔ ان علوم کے بغیر، انسان جنت سے ہبوط کے بعد اس کرہ ارضی پر اپنے بقاء کی جنگ نہیں لڑسکتا تھا۔ اس طرح بنیادی طور پر دو علوم انسان سے راست طور پر متعلق ہیں۔ ایک علم آفاق جو کائنات کا علم ہے۔ اس میں جاری فطری قوانین کی پہچان اور ان قوانین کے علم کے نتیجہ میں انسانی زندگی کی منصوبہ بندی شامل ہے۔ دوسرا علم، علم نفس ہے۔ جو انسان کی داخلی زندگی سے متعلق ہے اور اس کے ارادہ کے تحت کیے گئے اعمال اور افعال سے تعلق رکھتا ہے یہاں سوال کیا ہونا چاہیے؟ پوچھا جاتا ہے۔ کیا ہے؟ کا دائرہ کار علم کائنات سے۔ اور کیا ہونا چاہیے کا علم، انسان کے ارادی اعمال سے متعلق ہے۔

دورجدید میں ان دونوں علوم میں ایک بیّن امتیاز قائم کر کے تعلیم کو زیادہ تر ۔کیا ہے؟ کے سپرد کردیا گیا ہے۔ اور اقداری یا اخلاقی تعلیم کو علوم کے زمرہ سے خارج کر کے ان روّیوں تک محدود کردیا گیا ہے جو علم کی تعریف میں نہیں آتے۔ بیسویں صدی کے ایک مشہور مکتبہ فکر، تجزیاتی فلسفہ کے مطابق مذہب، اخلاق، جمالیات اور دوسرے ایسے علوم جو حسن و قبح، خیر وشر، اخلاقی اور غیر اخلاقی قسم کے تصوّرات سے بحث کرتے ہیں علوم کے زمرہ میں اس لیے شامل نہیں ہو سکتے کہ ان

علوم کے قضایا پر 'صدق' اور 'کذب' کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ یہ انسانوں کی پسند و ناپسند، قبولیت یا عدم قبولیت، افادیت یا عدم افادیت کے احساس سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ تمام چیزیں 'صادق' اور 'کاذب' کے زمرہ میں نہیں آتیں۔ میں خدا پر ایمان رکھتا ہوں یہ میرا ذاتی فعل ہے۔ یہ بات کہ خدا وجود رکھتا ہے یا نہیں، کوئی علمی یا سائنسی قضیہ نہیں۔ یہ بات سچّی اور جھوٹی ہوسکتی ہے کہ الف خدا پر ایمان رکھتا ہے لیکن خدا کوئی امر واقعہ یا شئے نہیں ہے جو خارج میں موجود ہو اور جس کو دیکھ کر یہ کہا جاسکے کہ خدا کا وجود ہے۔ البتہ الف کے روّیہ کا موازنہ دوسرے روّیوں سے ہوسکتا ہے۔ اور ایک خاص قسم کا روّیہ اس بات کا غمّاز ہوسکتا ہے کہ الف ایمان رکھتا، جبکہ ب نہیں رکھتا۔ مثلاً الف گرجا، مسجد، مندر جاتا ہے ب نہیں جاتا ہے الف دعا مانگتا ہے ب نہیں مانگتا۔ الف بعض ایسے احکام کی تعمیل کرتا ہے جو اس کے خیال میں خدا نے دیئے ہیں۔ جبکہ ب ایسا نہیں کرتا۔ لیکن اس سب کے باوجود یہ بات کہ خدا ہے یا نہیں ثابت نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ اقدار اور خیر و شر کی بحث سے تعلق رکھتا ہے اور یہ بحث انسانی روّیوں سے۔ بعض روّیے پسندیدہ اور بعض غیر پسندیدہ ہوتے ہیں۔ انسان ان میں سے بعض کو اختیار کرلیتا ہے اور بعض کو رد۔ اس موضوع کی مزید تفصیل میں جائے بغیر یہاں اتنا ہی کہنا کافی ہوگا کہ اعلیٰ تعلیمی اداروں میں تعلیم ''کیا ہے'' سے متعلق ہوگئی ہے، اور کیا ہونا چاہیے؟ کو علوم کے زمرہ سے خارج کردیا گیا ہے۔ آئندہ کے صفحات اس تعلیم کی مناسبت کے حوالہ سے کچھ گفتگو کی جائے گی۔

آج کل ایک مزید تصّور تیزی سے جامعات، اور تعلیم کے حوالہ سے مقبول ہورہا ہے اور وہ عملی، یا فائدہ مند تعلیم کا ہے جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے۔ فائدہ ناپنے کا آلہ، اس زندگی کے عملی اقدامات اس کے استعمال کی ضرورت ہے مثلاً معاشرہ کو سائنس دانوں، اہل حرفت، طبی ماہرین کی ضرورت ہے، یا معاشرہ کو ہنر مند افراد

درکار ہیں جو اس کی معاشی ترقی میں ممد و معاون ثابت ہو سکیں اور انسانوں کے لیے ضرورت کی اشیاء کی تیاری میں مدد دے سکیں۔ کہا جاتا ہے کہ تعلیم کو اطلاقی علوم کی طرف زور دینا چاہیے اور ایسے علوم کو جن کا فوری فائدہ معاشرہ میں نظر نہ آتا ہو، نصاب تعلیم سے اگر خارج نہیں تو اس کو کم سے کم کر دینا چاہیے۔ اس قسم کے مضامین میں اخلاقیات، فلسفہ، تاریخ، فنون لطیفہ، ادب شامل ہیں۔ ایک ترقی پذیر معاشرہ کو معاشی طور پر مضبوط کرنے میں، یہ مضامین مددگار ثابت نہیں ہوتے، اس لیے ان کی ضرورت اہل معاشرہ کو نہیں ہے۔ اور ان کی تعلیم، اعلیٰ تعلیمی اداروں میں بے کار ہے۔ اس ملک کے سیاسی لیڈروں، تعلیمی اداروں کے سربراہوں، یہاں تک کہ جامعات کے شیوخ کے بیانوں میں یہ قدر مشترک نظر آتی ہے کہ سب انسانی اور جمالیاتی علوم کے مقابلہ میں اطلاقی علوم کے فروغ کے پرچارک ہیں۔ سیاسی رہنماؤں اور صنعتی اور تجارتی اداروں کی بات سے تو ہم یہ کہہ کر آگے بڑھ سکتے ہیں کہ یہ اشخاص انسان اور معاشروں کی بنیادی حیثیت سے واقف نہیں ہوتے، اور ان میں بالعموم تعلیم کی کمی ہوتی ہے، یا یہ محض عوام کو خوش کرنے کی باتیں کرتے ہیں، لیکن یہی باتیں جب جامعات کے وائس چانسلروں، یا تعلیم سے متعلق اعلیٰ سربراہوں کی زبانی سنی جاتی ہیں تو سر پیٹ لینے کو جی چاہتا ہے کہ جن پتوں پر معاشرہ کا تکیہ تھا وہی ہوا دینے لگے۔ بدقسمتی سے ہمارے ملک میں (اور شاید تیسری دنیا کے اکثر ممالک میں) یہ سمجھا جانے لگا ہے کہ جامعہ کی سربراہی کے لئے ایک علمی لیڈر سے زیادہ ایک ایڈمنسٹریٹر یا منیجر کی ضرورت ہے جو جامعات میں ڈسپلن قائم رکھ سکے اور اس کی آمد و خرچ کا حساب برابر کر سکے چاہے اس کے لیے جامعات کو تجارتی ادارہ بنا کر علم کے تیار شدہ ناقص مال کو ضرورت کی منڈی میں مہنگے داموں میں کیوں نہ بیچنا پڑے۔ اس سے قبل ہم امتحانوں میں نوٹس کے استعمال، اور کوچنگ کلاسوں کی

تجارت کا رونا روتے تھے۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کی بجائے، اب یونیورسٹیاں خود کوچنگ سینٹر بن گئی ہیں، جہاں وہ لوگ تعلیم کو یا ڈگریوں کو خرید سکتے ہیں جن کی جیب میں اس کی قیمت ادا کرنے کے لیے دام ہوتے ہیں۔ پہلے ہم داخلوں میں سفارش اور دھاندلی کا رونا روتے تھے، اور کبھی کبھی رشوت کی شکایت کرتے تھے، اب یہ رشوت خود ادارے علی الاعلان قیمتاً داخلہ کے نام سے لیتے ہیں اور اس پر فخر کرتے ہیں کہ اس طرح انہوں نے کتنا روپیہ کمایا۔ ایک مرکزی وزیر نے ایک مرتبہ جامعات کے سربراہوں کی میٹنگ میں فرمایا کہ انہوں نے اپنے ''کوٹہ'' کی پندرہ نشستیں، ۲ لاکھ روپیہ فی نشست فروخت کیں اور اس طرح ایک فنی کالج کو ۳۰ لاکھ روپیہ کی خطیر رقم فراہم کی، اور جامعات کے کسی سربراہ نے اٹھ کر یہ نہیں کہا کہ یہ غیر اخلاقی اور مجرمانہ فعل ہے۔ اس کی بجائے فنی جامعات کے شیوخ نے بھی اس عزم کا اظہار کیا کہ وہ بھی آئندہ اس طرح نشستیں فروخت کرنے کی کوشش کریں گے۔ طرفہ تماشہ یہ ہے کہ یہ مرکزی وزیر امریکہ کے تعلیم یافتہ تھے اور غالباً زراعت میں ماسٹرز کیے ہوئے تھے۔ جو باتیں کبھی قابل شرم تھیں اب قابل فخر ہو گئیں۔

یونیورسٹی، کسے کہتے ہیں؟ یا کسے کہنا چاہیے؟ یہ سوال آج کل اس لیے بھی اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ اب ان بہت سے اداروں کو بھی یونیورسٹی کہا جانے لگا ہے جن پر اس نام (یونیورسٹی) کو صادق نہیں آنا چاہیے۔ یعنی محض تکنیکی اداروں کو، جہاں صرف ایک اطلاقی صنف کی تعلیم دی جاتی ہو، جیسے انجینئرنگ یا طب۔ بعض ترقی یافتہ ممالک میں بھی اس قسم کے ادارے ہیں، لیکن عام طور پر ان کو دانش گاہوں سے ممیّز کیا جاتا ہے۔ ان تکنیکی اداروں کو یونیورسٹی کہنے کی بدعت بیسویں صدی کے آخری ربع میں ہوئی ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر میں اگرچہ اطلاقی علوم پر زور ہے، لیکن انسانی علوم کو بالکلیہ نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔ اور ان علوم کے عام طور پر مضبوط شعبے

قائم ہیں جن کا کام ایسے کورس تیار کرنا ہوتا ہے جو علوم کے درمیان رابطہ قائم کریں۔

عام طور پر یہ کورس تاریخ سائنس، فلسفہ سائنس، تاریخ، عمرانیات، بشریات، منطق اور جمالیات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مغرب کی سطحی نقالی میں ہم نے ٹیکنیکل یونیورسٹیاں تو قائم کر دیں لیکن اس بات کو دیکھنے کی کوشش نہیں کی، کہ اس قسم کے سب سے کامیاب ادارے یعنی امریکہ کے MIT میں کیا پڑھایا جاتا ہے۔ اور اس میں کتنے مضامین کے کتنے شعبے قائم ہیں، اور ان شعبوں پر کتنے اور کیسے پروفیسر کام کرتے ہیں، اور ان کے کام کا تعلق اور اثر اطلاقی علوم پر کیا پڑتا ہے۔ غالباً پاکستان دنیا کا واحد ملک ہے جہاں ایک مرتبہ سائنس کی ریسرچ یونیورسٹی قائم کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اس سے ہمارے سائنس دانوں کی علمی سطح کا اندازہ ہوتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ وہ ریسرچ کے لوازمات اور ضروریات سے بھی واقف نہیں تھے اور سمجھتے تھے کہ تحقیق، تعلیم کے عمل کے بغیر بھی ممکن ہے اور اس کو ذہین طالب علموں کی علمی جستجو کی مہمیز کے بغیر بھی سرانجام دیا جاسکتا ہے۔ پاکستان میں تحقیقی اداروں کی ناکامی کے بہت سے دوسرے اسباب کے ساتھ اس سبب کا بھی بڑا دخل ہے کہ تحقیق کے ساختی (Structural) لوازمات کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اور ادارے، ایک تحقیقاتی معاشرہ بنانے کی ضرورت سے چاہے وہ چھوٹا سا کیوں نہ ہو، غافل رہے۔ وہ اس بات سے بھی آشنا نہ ہو سکے کہ جس کام میں یعنی سائنسی تحقیقات میں وہ مصروف ہیں خود اس کی نوعیت کیا ہے اور اس کا انسانی زندگی اور علم سے کیا رشتہ ہے، اس لیے کہ یہ علم، ان کو تاریخ اور فلسفہ سائنس سے حاصل ہو سکتا تھا اور اب تک پاکستان کی کسی جامعہ یا کسی سائنسی ادارے میں اس نام کا کوئی شعبہ موجود ہے اور نہ اس پر کوئی توجہ دی جاتی ہے۔ حال ہی میں سائنس کے چند ماہرین نے تاریخ اور فلسفہ سائنس کے حوالہ سے جو باتیں کہنا یا لکھنا شروع کی ہیں، وہ سارٹن (Sarton) کا اگلا ہوا نوالہ

ہیں اور صرف اس بیان پر مشتمل ہیں کہ ماضی میں مسلمان سائنس دانوں نے ہر چیز ایجاد کرلی تھی یا قرآن کریم میں تمام علوم بشمول سائنسی علوم موجود ہیں، صرف عارفانہ نظر کی ضرورت ہے جو تمام علوم حاضرہ کا استخراج قرآن کریم سے کرسکتی ہے۔ یا تمام علوم جدیدہ قرآنی حقائق کا اثبات کرتے ہیں (۱)۔

جامعات یا یونیورسٹیوں کا جب ذکر ہوتا ہے تو ان کی ابتدا یونان سے جوڑی جاتی ہے۔ یقیناً، یونان سے پہلے بھی ایسے اداروں کا وجود ہوگا جو مذہبی یا دنیاوی تعلیم دیتے ہونگے۔ افلاطون اور ارسطو نے جو اکیڈمی اور لائسیم قائم کیے تھے ان میں ایسے مضامین پڑھائے جاتے تھے جو آدمی کو کلّی انسان بنانے میں ممد و معاون ہوتے تھے۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اس زمانہ میں علوم میں اتنی وسعت اور ترقی نہیں ہوئی تھی کہ ہر علم کے لیے علیحدہ اکیڈمی قائم کی جائے، بلکہ یہ تھی کہ افلاطون اور ارسطو خواص کے ایک طبقہ کو کلّی تعلیم دینا چاہتے تھے اور یہ بھی سمجھتے تھے کہ مختلف علوم کا ایک مجموعہ ہی انسان کی کلّی شخصیت کی تشکیل کرسکتا ہے۔ اس مجموعہ میں انسان کے جسمانی، ذہنی اور جذباتی عوامل شامل تھے۔ جسمانی تربیت کے لیے ورزش، ذہن کے لیے فلسفہ اور منطق اور جذبات کے لیے جمالیات کی تعلیم ضروری تھی۔ یونانی فلسفہ کی تین اقدار، یعنی صداقت، حسن اور نیکی اس تعلیمی نظام کا بنیادی سرچشمہ تھیں۔ اسلامی دور میں بھی جو مضامین عام طور پر جامعات کے نصاب میں شامل رہے ہیں ان میں یونانی اثر نمایاں رہا ہے۔ صرف و نحو، منطق، خطابت، حساب اور فلکیات نصاب کے لازمی اجزاء رہے ہیں۔ بعینہ یہی اجزاء تیرھویں صدی کی یورپی جامعات میں مروّج رہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ جامعات افلاطون کے افکار پر مبنی تھیں۔ دراصل قرون وسطی میں جامعات جب بھی بنیں اور جہاں بھی بنیں، زیادہ تر وقت کی ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے قائم کی گئی تھیں۔ یہ افلاطون

اور ارسطو کی اکیڈمی اور لائسیم کی طرح اشرافی ادارے نہیں تھے اور نہ ان میں اجتہادی اور نظریاتی پہلو نمایاں تھے۔ وہ بنیادی طور پر افادی تھیں اور ایک طرف وہ حکومت کے لیے کارکن فراہم کرتی تھیں اور دوسری طرف مذہبی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے مولوی، یا پادری۔ فی زمانہ یونیورسٹیوں میں جس افادی اور عملی پہلو پر زور دیا جارہا ہے اور جن روّیوں کو اختیار کیا جارہا ہے یہی صورت تعلیم کی تاریخ میں پہلے بھی رہی ہے۔ ۱۲۴۱ھ میں جان آف گارلینڈ اس بات کا سخت شاکی ہے کہ تعلیم تجارت بن کر رہ گئی ہے۔ وہ کہتا ہے ''اگر صحیح معنوں میں عالم ہیں تو آپ بے یارو مددگار ہوں گے اور غربت آپ کا مقدر ہوگی۔ اگر آپ دولت نہیں کمار ہے ہیں تو آپ بے وقوف اور فقیر سمجھے جائیں گے۔ پیسہ بنانے والے علوم مثلاً طب اور قانون کا آج کل چلن ہے اور انسان صرف ان ہی چیزوں کی طرف لپکتا ہے جو سودا نقد ہوں، اس ہاتھ دے، اس ہاتھ لے''۔ (۲) لیکن اس سب کے باوجود اُس وقت کی جامعات کسی نہ کسی طرح علم کی کلیّت باقی رکھے ہوئی تھیں اور اگرچہ ان کا مقصد، حکومت کے کارندے، اور مذہبی کارکن پیدا کرنا تھا، ان کے نصاب میں ایسے مضامین بھی بالعموم شامل تھے جو اپنے طالب علموں کی یک رخی بصیرت کا کسی حد تک مداوا کردیا کرتے تھے۔

کارڈنل نیومن (Cardinal Newman) نے، انیسویں صدی میں آئرلینڈ میں کیتھولک یونیورسٹی کے قیام کی داغ بیل ڈالی تو ازمنہ وسطیٰ کے انہی مضامین کے حوالے سے اس نے کہا تھا ''قرونِ وسطیٰ کی پر شکوہ بصیرت نظروں سے اوجھل ہوگئی ایک فکری کلیت، فلسفیانہ نظر، منظّم وسعت اور ایک لوچ دار تخلیقیت کو انسانوں نے کھودیا ہے اور یہ نہیں جانتے کہ کیوں کھودیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علم سے وحدت کا تصّور گم ہوگیا ہے''(۳)۔ کارڈنل نیومن کی خواہش تھی کہ جامعات کے اُن

مقاصد کے حصول کی سعی کی جائے، جو قرون وسطی میں تھے۔ نیومن کے خیال میں یونیورسٹی کا مقصد نہ تو روحانی افراد پیدا کرنا تھا اور نہ ماہرین اور کارندے بلکہ انسانوں کی تہذیب اور تعلیم سے ان کو ایک جنٹلمین بنانا تھا۔ قرون وسطی کا یہ جنٹلمین انیسویں صدی میں یونیورسٹیوں نے پیدا کرنا بند کر دیا تھا اور سماجی مشین چلانے کے لیے انسانی کل پرزے پیدا کرنے لگ گئی تھیں۔

میری دانست میں یونیورسٹیوں کا بنیادی مقصد اب بھی وہی ہونا چاہیے جو کارڈنل نیومن کا تھا۔ لیکن تھوڑے سے فرق کے ساتھ۔ اس لیے کہ اب کوئی ملک معاشی طور پر اس بات کا متحمل نہیں ہو سکتا کہ اس کی یونیورسٹیاں اپنی تمام صلاحیتیں صرف جنٹلمین پیدا کرنے میں لگا دیں۔ (یہ واضح رہے کہ جنٹلمین سے مراد کبھی بھی "بے مصرف مہذب آدمی" نہیں رہی ہے۔ یہ صفت انسانی شخصیت کے اس پہلو کی طرف اشارہ کرتی ہے جو ہر آن اور شان میں اس کی ذات سے ہویدا ہوتی ہے) بلاشبہ اعلیٰ تعلیمی اداروں کو وہ افرادی قوت بھی تیار کرنی ہے جو کسی ملک و قوم کے معاشی، فنی اور معاشرتی نظام کو چلانے کے لیے ضروری ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کو فنی ماہرین، بیوروکریٹس اور معاشرتی انجنیئروں کی تیاری میں اپنے وسائل کا ایک بڑا حصہ صرف کرنا ہوگا لیکن فی زمانہ، سائنس اور ٹکنالوجی کے نام پر جو رجحان آج کل جامعات میں ایسے افادی مضامین کی طرف ترویج پا رہا ہے جو معاشرہ اور اس کے افراد کی صرف مادّی اور معاشی ضروریات پورا کرتے ہوں اور انسان کی کلّی تہذیب و تعلیم سے جو اغماض برتا جا رہا ہے وہ ضرور قابل تشویش ہے۔

۱۹۷۲ء میں، خاکسار نے دو مضامین لکھے تھے جو ملک کے ایک موقر روزنامے کی دو اتواری اشاعتوں میں قسط وار شائع ہوئے تھے (۴)۔ ان میں یونیورسٹی کے تعلیمی نظام سے بحث کرتے ہوئے، نصاب تعلیم کے یک طرفہ ہونے

کے نقائص کی نشاندہی کی گئی تھی اور یہ مشورہ دیا گیا تھا کہ جامعات کی تعلیمی ساخت کو امریکی طرز پر ڈھالا جائے کہ اس میں اس بات کی زیادہ گنجائش ہے کہ طالب علم کی علمی بنیادیں زیادہ وسیع ہوسکیں اور کسی ایک مضمون میں تخصّص حاصل کرنے کے ساتھ ہی، اس کو دوسرے مضامین پڑھنے کا موقع بھی مل سکے۔ بدقسمتی سے یہ طرز تعلیم ہماری جامعات میں، علمی وجوہات کی بجائے سیاسی وجوہات کی وجہ سے رائج کیا گیا، اور جلد بازی سے کام لے کر، کلّی نصاب مرتب کرنے کی بجائے، سالانہ نصاب کے دو ٹکڑے کر کے ان کو سمسٹر کا نام دے دیا گیا۔ اس ساخت کو اختیار کرنے کی جو دوسری ضروریات تھی وہ بھی پوری نہ ہوسکیں۔ نظام الاوقات کا وہ نظام رائج نہ ہوسکا جو ایک طالب علم کو ہمہ وقتی طالب بناتا ہے۔ یونیورسٹیاں آدھے وقت ہی چلتی رہیں، اور شام کو جامعات کے وسائل کام میں لانے کا کوئی تصوّر پیدا نہ ہوسکا۔ یہ طرز تعلیم بین نصابی رابطوں کی افزائش کا مطالبہ کرتا تھا جو محنت، تحقیقی کاوش اور سرمایہ پر منحصر ہیں۔ اور یہ تینوں چیزیں ہمارے اعلیٰ تعلیمی اداروں میں نوادرات میں شمار ہوتی ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس طرز تعلیم کے جو فوائد ہمارے طالب علموں کو حاصل ہونے چاہیے تھے وہ نہ ہوسکے البتہ وہ نقصانات ضرور شروع ہوگئے جو ہمارے قومی مزاج کے فساد کا نتیجہ ہیں۔ وہ مقصد جو کارڈنل نیومن کے پیش نظر تھا اور جو کسی حد تک مضامین کے آپس کے اختلاط سے پیدا ہوسکتا تھا وہ ہمارے نظام تعلیم کا مقدر نہ بن سکا۔

موجودہ دور کی جامعات میں تخصّص کا یہ رجحان، بیسویں صدی کی جدیدیت جس کو اس سے قبل روشن خیالی کہتے تھے اور جمہوری روایت کی وجہ سے افزوں ہوگیا ہے۔ جدیدیت ایک کھٹ مٹھا طرز فکر ہے جس کی بنیاد عقل پر ہے اور وہ آزادی، مساوات، اور حقوق انسانی جیسے تصورات پر معاشرہ کی نقش بندی کرتا ہے۔

لوگوں کے خیال میں امریکہ اُس تصور کی سماجی معراج ہے جو جان لاک (John Locke) نے پیش کیا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ تمام انسانوں کو عقلی زندگی گزارنی چاہیے۔ انسانوں سے زندہ رہنے، آزادی، اور ملکیت کے حقوق جدا نہیں کیے جاسکتے۔ لاک کے خیال میں، انسان فطرتاً مطلب پرست ہے اور کسی مشترکہ مقصد کی خاطر وہ اپنی ذاتی اغراض کو قربان نہیں کرتا۔ البتہ ''روشن خیال مطلب براری'' (enlightened self interest) مشترکہ افادیت کے تصور کے ساتھ یکجا ہوسکتی ہے۔ یہ بھی انسانی عقل کی وجہ سے ہی ممکن ہے اس لیے کہ عقل انسان کو اس کی کمزوریوں سے مطلع کرتی ہے اور وہ ان کو پورا کرنے کے لیے مشترکہ افادیت کا اسی حد تک ساتھ دیتی ہے جس حد تک اس کی ذات شر سے محفوظ رہ سکے۔ دوسرے الفاظ میں، انسانوں میں مفادات کی قربانی اور امداد باہمی کے معاہدوں کے ساتھ ایک ایسے نظام کی تشکیل جہاں انسان اپنی اغراض کے حصول میں آزاد بھی ہو۔ اس لیے ممکن ہے کہ دونوں ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ یہ سماجی نقطہ نظر، جمہوریت اور آزاد تجارت کا بنیادی فلسفہ ہے۔ لیکن یہ جدیدیت انسانی کلیّت کا ایک جز ہے۔ کلّی انسان بننے کے لیے حیات انسانی کے دوسرے اجزاء انسان کی باطنیت اور اس کی روحیت ہیں۔ روحیت سے میری مراد روحانیت کا فلسفہ یا روح کو ایک آزاد وجود کی حیثیت سے ماننا نہیں ہے۔ اور نہ میں کارتیسی دوئیت (Cartesian Dalism) کی بات کر رہا ہوں جو جسم و جان کے علیحدہ علیحدہ دائرہ کار اور وجود کی بات کرتا ہے۔ اور جس کی رو سے جسم و جان کے رابطہ کا ذریعہ غدہ نخامیہ ہے۔ روحیت سے میرا منشا، زندگی کا وہ پہلو ہے جو ٹھنڈی منطق سے علیحدہ ہے یہ احساسات، الم، مسرت، دکھ، ہم گدازی، دراحساسی، یا دوسرے الفاظ میں دل کی دنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ بظاہر یہ بیان ان فلسفوں اور نظاموں کی طرف مائل نظر آتا ہے جو تصوریت کے مکاتیب فکر

ہیں۔ میرا منشاء اس بیان سے کسی تصّوریتی فلسفہ کی حمایت نہیں ہے، اور نہ میں افلاطونی عالم امثال کا قائل ہوں میں اُس تصوّریت کی طرف بھی اشارہ نہیں کررہا جو برکلے (Berkely) سے شروع ہوکر ہیوم (Hume) کے آزاد تلازم اور بلآ خر'ہمہ انانیت' یا 'عندیت' (solipsism) پر ختم ہوتی ہے۔ میں تو صرف اس پیش پا افتادہ لیکن عالمگیر حقیقت کی طرف اشارہ کررہا ہوں کہ حقیقیت اور تصوّریت کے فلسفوں کے علی الرغم بھی انسانی زندگی کا صرف روح یا صرف عقل، یا صرف مادہ میں احاطہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان فلسفوں کے دلائل کے باوجود، محسوس سطح پر زندگی بجائے خود ایک حقیقت کی شکل میں ہم سے ملاقی رہتی ہے۔ اور یہ زندگی روحی اور عقلی دونوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ بعض مرتبہ ہم اس کے کسی ایک پہلو پر زور دیتے ہیں، اور بعض مرتبہ دوسرے پر لیکن دونوں کو کسی ایک میں، مکمل طور پر تحویل نہیں کرسکتے۔

جدیدیت نے، اس روحیّت کو غلطی سے نفسیت (Psychologism) کا ہم معنی سمجھ لیا ہے۔ نفسیت سے یہاں کوئی اخلاقی قدر مراد نہیں ہے بلکہ یہ انسان کی حیوی زندگی کا ایک لازمی جز اور ایک جبلّی ضرورت ہے۔ یہی جبلّت، حیات انسانی کی بقاء کی محرک ہے، اور یہی وہ ''مطلب پرستی'' ہے جو لاک کے بقول انسانی فطرت ہے۔ اور جس کو انسان اسی حد تک چھوڑتا ہے جس حد تک اس کی ذاتی بقاء خطرہ میں نہیں پڑتی۔ انسان کی مجموعی اغراض، ذاتی اغراض کی حفاظت کی خاطر ہی قبول کی جاتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ''بے غرضی، خودغرضی کا ایک طفیلی تصوّر ہے'' انسانی خودغرضی کی یہی وہ اولیّت ہے جس کی بنیاد پر برگساں (Bergon) نے عقل کو جذبہ کی باندی کہا ہے۔ عقل کا کام یہ ہے کہ وہ انسان کے ذاتی مفادات کا تخمینہ لگائے اور انسانی خواہشات اور ضروریات کو ممکنہ حد تک زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے طویل سے طویل عرصہ کے لیے پورا کرے۔ اطلاقی علوم اور ٹکنالوجی وہ ذرائع ہیں جن سے

یہ مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ فلسفہء جدیدیت، اور اس کے تحت پیدا شدہ جمہوری نظام میں جو عقل کی بالادستی اور حکمرانی کو تسلیم کرتا ہے، اطلاقی فکر کو نظری فکر کے مقابلہ میں اولیّت حاصل ہوتی ہے۔ ذرائع و سائل کی کمی کے سبب، ترجیحات متعیّن کرنے میں، فکری نظر کو، اطلاقی علوم کی بھینٹ چڑھنا پڑتا ہے۔ جس معاشرہ میں قومی ترقی، سائنسی اور معاشی ترقی کے ہم معنی ہو، ان مسائل اور سوالوں کی گنجائش نہیں رہتی، جو انسان ہمیشہ سے پوچھتا آرہا ہے۔ جدید شہروں کی شاہراہوں پر سقراط کا گزر نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ اس کو پولیس آوارہ گردی کے الزام میں گرفتار کرلے گی (۵) اور یہ کوئی باور کرنے کو تیار نہیں ہوگا کہ اس ترقی یافتہ دور میں وہ اس قسم کے سوال کررہا ہوگا کہ سچائی کیا ہے؟ خیر کسے کہتے ہیں؟ انصاف کیا ہوتا ہے، جمال سے ہماری کیا مراد ہے اور خود انسان کیا ہے؟ اس جدید دور میں فلسفہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے بیسویں صدی میں ہر بڑے مفکر نے جدیدیت کے سہارے شجر فلسفہ کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی کوشش کی ہے۔ ارنسٹ ماخ، فرائڈ، مارکس، وٹگنسٹائن ان سب نے فلسفی کو، اس مکھی کی طرح جو بظاہر بند بوتل میں راستہ کی متلاشی تھی، بوتل کے کھلے منہ سے اڑا دیا۔ افلاطون کے غار کا دہانہ بند ہوگیا اس کی دیوار پر اب باہر سے آنے والی روشنی کے باعث کوئی شبیہ نظر نہیں آتی۔ فلسفہ، ادب، کلاسکس، فنون لطیفہ اب معاشی قدروں کے ساتھ ایک ''ثقافتی صنعت'' کے طور پر باقی رہ سکتے ہیں اور ''سخت سائنسی زندگی'' کی بوریت کم کرنے کے لیے دلبستگی کا سامان فراہم کرسکتے ہیں۔ فی نفسہٖ معاشرہ میں ان کا کوئی مقام نہیں ہے۔

جدیدیت کی کوکھ سے موجودہ لبرل جمہوریت نے جنم لیا۔ لیکن اس لبرل جمہوریت کی زد خود عقلیت پر بھی پڑتی ہے۔ جمہوریت میں تمام لوگوں کی آرا ہم وزن ہیں اور کوئی یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ اس کی رائے دوسرے سے وقیع ہے۔ جن

آراء کی تعداد زیادہ ہوگی وہ معاشرہ میں چلن پائیں گی۔ اکثریت کا اقتدار جمہوریت کا ایک فطری نتیجہ ہے۔ یہی نقطہ نظر معاشرہ میں ایک دوسرے سے مماثلت کے رجحان کی پروش کرتا ہے۔ لبرل جمہوریت، ان معنوں میں اکثریت کی بالادستی نہیں ہے کہ وہ اقلیتوں کے حقوق کی حفاظت نہیں کرتی۔ یا ان کے درپے آزار رہتی ہے۔ بلکہ ان معنوں میں ہے کہ وہ مزاحمت کی درونی قوت کو ختم کر دیتی ہے اس لیے کہ عدم تقلید کے کوئی رہنما اصول اس معاشرہ میں موجود نہیں ہوتے اور نہ کسی کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ حقوق کی ماہیت میں اعلیٰ اور اسفل کی تمیز کر سکے۔ ایسے معاشرہ میں ہر شخص کو برابر کا حق حاصل ہے کہ وہ اپنے اہداف کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ چونکہ ہر شخص ان کو حاصل نہیں کر سکتا اس لیے محروم حسد میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور اس کوشش میں رہتے ہیں کہ حصول کے معیار کو کم کر کے سب کو ایک ہی صف میں کھڑا کر دیں۔ جمہوریت کی یہ فطری خصوصیت ہے کہ وہ ہر قسم کی برتری کو چاہے وہ فطری ہو یا روایتی رد کر دیتی ہے (۶)۔

جدیدیت کی اس روایت اور جمہوریت کے اس سماج میں یونیورسٹی ہی ایسا ادارہ ہوسکتا ہے جو اعلیٰ اقدار کی نگہبانی کا کردار ادا کر سکے۔ علم، علمیت اور عالم کا تعین صرف کثرت آراء سے نہیں ہوتا، اگرچہ آراء کی اکثریت کا دخل اس میں ضرور ہوتا ہے۔ لیکن یہ آراء ایک غیر جمہوری، لیکن علمی ماحول کے افراد کی ہوتی ہیں۔ ایسے افراد کی جو اپنی پرکھ، ناقدانہ نظر، اور علمی مرتبہ میں معاشرہ میں ایک مقام کے حامل ہوتے ہیں۔ اور چونکہ جامعات ایسے افراد کو مجتمع کرتی ہیں اس لیے یہی وہ جگہ ہے جہاں اطلاقی علوم کے ساتھ ساتھ، نظری علوم کو بھی اہمیت کے اعتبار سے کم نہیں سمجھنا چاہیے۔ یونیورسٹی کا سب سے اہم مقصد عقل کی حفاظت اور عقل اور روح کا توازن ہے۔ ایک ایسے معاشرہ میں جو عقل پر مبنی نہیں ہے ایسے افراد کی ضرورت ہے جو

بہترین عقل رکھتے ہوں۔ یعنی فلسفی اور سائنس دانوں کی جو آزادی فکر اور آزادی اظہار کے ساتھ معاشرہ میں کام کریں۔ اس لیے کہ ان کی فکر اور کام کے نتیجہ میں اطلاقی علوم پیدا ہوتے ہیں۔ اگر یہ سوتے خشک کر دیئے گئے تو اطلاقی علوم کی ترقی بھی جلد ہی مسدود ہو جائے گی۔ اطلاق کے لیے جس علمی عمل کی ضرورت ہے اس کے ناپید ہونے سے خود اطلاقی عمل ناکارہ ہو جائے گا۔ طب، انجنیرنگ، قانون، اطلاقی علوم ہیں۔ لیکن اپنے مرتبہ میں نظری علوم سے کم تر اور ان کے طفیلی ہیں۔ البتہ وہ ایسے پھل ضرور پیدا کر سکتے ہیں جنکو معاشرہ کے معقول اور غیر معقول تمام لوگ استعمال کرتے ہیں اور سائنسی علوم کو عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

افلاطون نے معاشرہ کو عقلی بنانے کی ذمہ داری فلسفی کو سونپی تھی۔ جس کو قانوناً بادشاہ بنانا چاہیے۔ یہ آئیڈیل نہ تو افلاطون کے زمانہ میں ممکن ہوسکا نہ بعد میں۔ موجودہ زمانہ میں عقل کی حفاظت کی ذمہ داری فلسفی اور سائنس داں دونوں پورا کر سکتے ہیں۔ اور اس طرح یہ دونوں جمہوریت کے نگہبان بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان کے عمل کی کارگری نہ تو راست طور پر بادشاہت کی مسند پر بیٹھ کر ممکن ہے اور نہ قانون ساز اسمبلیوں کے لیے منتخب ہو کر وزارت وصدارت کے مناصب حاصل کرنے سے ہوسکتی ہے۔ ان کا اصلی کام ان اعلیٰ تعلیمی اداروں کے ذریعہ ہی انجام پا سکتا ہے جہاں کسی حد تک معاشرہ کی فوری ضرویات سے بے نیازی برت کر ایسے علوم کی ترویج وحفاظت ہو سکے جو معاشرہ کی بنیادی اقدار سے تعلق رکھتے ہیں۔

بدقسمتی سے مغرب کی یونیورسٹیوں میں اور ان کے زیر اثر غیر ترقی یافتہ ممالک میں بھی ان تصورات کی ترویج ہونے لگی ہے جو زندگی کے یک طرفہ مشاہدہ پر مبنی ہیں۔ ان تصورات میں بڑا اہم تصور اقدار کی اضافیت کا ہے جو نطشے کے اس نظریہ پر مبنی ہے کہ اقدار کو عقل دریافت نہیں کرتی اور ان کی جستجو بے فائدہ ہے۔ سچ

حق اور روحیت کوئی ایسی اقدار نہیں ہیں جو مستقل ہوں، اور جن کو زندگی کے مقاصد کی حیثیت دی جائے۔ اقدار بدلتے ہوئے حالات میں مختلف روّیوں کا نام ہے جو بعض اوقات، ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہوئے بھی اپنے اپنے میدانوں میں درست ہو سکتے ہیں۔ یونیورسٹیوں میں، بیسویں صدی کے اواخر میں فلسفہ کے مضمون نے ایک ایسا طریقہ کار اختیار کر لیا جو ذہنی طور پر تھکا دینے والا لیکن کسی طرف رہنمائی کرنے والا نہیں تھا۔ اثباتیت (Positivism) جو دوسری جنگ عظیم کے بعد، مقبول فلسفیانہ نظریہ کے طور پر سامنے آئی اس نے انسانی فکر کو مہمیز دینے کی بجائے ایک غیر دلچسپ فکری عمل میں مبتلا کر دیا۔ فلسفہ کے اس روکھے پن کی وجہ سے، وہ لوگ، جو دائمی سوالوں کے جوابات کی متلاشی تھے، فلسفہ کی بجائے عمرانی علوم کی طرف راغب ہو گئے۔ بیسویں صدی کے وسط میں دو بڑے مفکرین علمی دنیا پر چھائے رہے، ایک فرائیڈ (Freud) اور دوسرا ویبر (Weber)۔ یہ دونوں نطشے کی فکر سے متاثر تھے۔ اور ان دونوں نے نفسیاتی اور عمرانی علوم کی تشریح اسی فکر کی روشنی میں کی۔ فرائڈ کا کہنا تھا کہ انسانی اعمال کا اصل محرک لاشعور ہے جو جنسی خواہشات پر مشتمل ہے اور عقل صرف اس کے جواز میں تاویلات یا استدلال فراہم کرتی ہے۔ ویبر بھی اقدار کے اضافی ہونے پر یقین رکھتا تھا۔ اور عقل اور سائنس کو، انسان کا ایک کمٹمنٹ (Commitment) سمجھتا تھا۔ اس کمٹمنٹ کی فی نفسہٖ کوئی قدر نہیں تھی۔ اقدار کی بنیاد پر کمٹمنٹ نہیں ہوتا۔ بلکہ اقدار خود کمٹمنٹ سے پیدا ہوتی ہیں۔

وٹگنسٹائن، اپنے دونوں فکری ادوار میں جو اگرچہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اقدار کی اضافیت کے اسی نقطہ نظر کا قائل نظر آتا ہے۔ یورپ کی اس فکر کا اثر موجودہ علمی روایت پر، بڑا گہرا اور بڑا دیرپا ہے۔ اب ہم روح کی جگہ ذات کی، عقل کی جگہ اختراع کی، حقوق و فرائض کی جگہ ثقافت کی، اور خیر و شر کی جگہ اقدار کی

اصطلاحات استعمال کرتے ہیں۔اور اس علمی سانچے (paradigm) میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ اضافیت کا یہ فلسفہ، ایک نقطہ نظر تو ہوسکتا ہے اور ہمیشہ سے رہا ہے لیکن موجودہ زمانہ میں اس نے ایک عقیدہ کی شکل اختیار کر لی ہے اور یہ اسی طرح قابل تشویش ہے جس طرح بنیاد پرستی۔ ان عقائد کا اثر یونیورسٹیوں پر یہ پڑا کہ علم کو ایک ارفع شغل یا خیر العمل سمجھنے کی بجائے دنیاوی مقاصد کے حصول کا ذریعہ سمجھ لیا گیا۔ اساتذہ اور طالب علم دونوں علم کی اطلاقیت، اور اس اطلاق سے فائدوں کی اصطلاحات میں اپنا دائرہ کار متعین کرتے ہیں۔ اور بعض اوقات اس دنیاوی مفاد کے مختلف النوع تصورات اور نظریات کے آپس کے اختلافات ان کو متحارب سیاسی گروہوں میں بانٹ دیتے ہیں۔ یونیورسٹیاں اس طرح سیاسی مقاصد کے حصول کا آلہ کار بن جاتی ہیں۔ اس صورت حال کا مداوا مشرق اور مغرب دونوں کے زاویہ فکر بدلنے سے ممکن ہے۔

۳۔علم کو اسلامیانے کا مسئلہ: علم، اور تعلیم کے اس بین الاقوامی پس منظر کے ساتھ، اسلامی دنیا میں اعلیٰ تعلیم کے ساتھ کچھ مزید ستم ظریفیاں بھی ہوئی ہیں۔ ان میں سے ایک وہ کوشش ہے جس کو ''اسلامیانے'' (Islamization of knowledge) کا نام دیا گیا ہے۔ یہ کوشش اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ علوم وفنون کی تقسیم اسلامی اور غیر اسلامی بنیادوں پر ہوسکتی ہے اور علوم وفنون جو نشاۃ ثانیہ کے بعد بحیثیت مجموعی غیر اسلامی ہوگئے ہیں، ان کو ''اسلامیایا'' جاسکتا ہے۔ مغربی فکر بنیادی طور پر غیر اسلامی ہے، اور اس کے زیر اثر، سائنس، طب، انجنیئرنگ، علم ہندسہ، آرٹ، لٹریچر، غرض تمام علوم غیر اسلامی ہوگئے ہیں۔ یا اپنے مجموعی انداز سے غیر اسلامی ذہن پیدا کرتے ہیں۔ مسلمانوں کا کام اس علم کو کلمہ پڑھوانا ہے، تاکہ وہ

اسلامی ذہن تیار کر سکیں۔

فکر اسلامی کی تاریخ میں، سائنس اور فنی علوم کو جو مہمیز ملی، اور یونانی علم و حکمت سے انہوں نے جو کچھ سیکھا، اور آگے بڑھایا اس میں ''اسلامیانے'' کی اس قسم کی بحثیں نہیں ملتیں، جو آج کے مسلمان ''دانش ور'' کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ قدماء نے بعض علوم کو غیر اسلامی کہا ہے، لیکن ان میں کہانت، سحر اور اس قبیل کے علوم شامل تھے۔ میری دانست میں یہ وہ علوم تھے جن کی کوئی سائنسی تشریح ممکن نہیں تھی۔ دوسرے الفاظ میں ایسے علوم جو غیر سائنسی، یا غیر علمی بنیادوں پر استوار ہوتے ہیں ان کو ''اسلامی'' کے دائرہ سے خارج کر دیا گیا تھا۔ لیکن چاہے وہ یونانی منطق ہو، یا فرفریوس (Porphery) کے مقولات، چاہے وہ بطلیموس (Ptolemy) کا نظام کائنات ہو یا ارسطو کا نظریہ ارتقاء ان سب کو، صرف اس نقطہ نظر سے پرکھا گیا کہ ان میں کون عقل اور تجربہ کی کسوٹی پر پورا اترتا ہے اور کون عقل اور تجربہ کی عدالت سے بے دخل کر دیا جاتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں، سائنسی ترقی کا سبب یہی ہے کہ وہ علوم وفنون کے بارے میں ان کلامی بحثوں میں مبتلا نہیں ہوئے جن میں ارسطو کے فلسفہ کے زیر اثر وہ عقائد کے میدان میں مبتلا ہو گئے تھے اور جمود کا وہ نقصان جو عقائد کے میدان میں رونما ہوا اس سے سائنس اور علوم وفنون محفوظ رہے۔

''اسلامیانے'' کی موجودہ اصطلاح بیسویں صدی کی اختراع ہے۔ استعماریت کے خلاف مسلمان ملکوں میں جو اسلامی تحریکیں چلیں ان کے لٹریچر میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ اسلام ایک نظام حیات ہے جو اپنی تکمیل کے لیے ایک اسلامی مملکت کا متقاضی ہے جس میں، اسلامی نظام حیات کو مکمل طور پر برپا کیا جا سکے۔ مکمل اسلامی نظام حیات کے تصوّر کے ساختشانہ کے طور پر اسلامی سیاسیات، اسلامی معاشیات، اسلامی اخلاق، اسلامی قانون، اسلامی علوم، اسلامی فنون، اسلامی لٹریچر، غرض زندگی کے ہر شعبے میں اسلامی طرز حیات کا اجراء اور اس کے لیے ایک طرز فکر ضروری خیال کیا گیا۔ اگر چہ یہ طرز فکر اس دعویٰ کی نفی تھی کہ اسلام میں

مذہبی، اور غیر مذہبی کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ اس لیے وہ سارے اعمال جو مذہبی اقدار کے متصادم نہ ہوتے ہوں، بلا تفریق مذہبی اور سیکولر اختیار کر لینے چاہیئے تھے اور زندگی میں مذہبی، (اسلامی) اور غیر مذہبی (سیکولر) کی تقسیم کو بے دخل کر دینا چاہیے تھا۔ لیکن موجودہ دور کے ''اسلامیین'' ہر سیکولر شے کو غیر اسلامی سمجھ کر اس کو اسلامیانے کے درپے ہیں۔ ہمارے علم کی حد تک، موجودہ علوم وفنون کو اسلامیانے کی سنجیدہ کوشش کی ابتداء، ہمارے دوست اسماعیل راجی الفاروقی مرحوم نے کی جو پچھلی صدی کی چھٹی دہائی کے اوائل میں مرکزی ادارہ اسلامی تحقیقات سے کراچی میں وابستہ تھے، اور جس کے سربراہ اس وقت ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی مرحوم تھے۔ کراچی میں تو نہیں، البتہ ساتویں دہائی میں، جس زمانہ میں میں ٹمپل یونیورسٹی خاکسار مہمان استاد تھا، راجی الفاروقی اپنا اہم رسالہ ''اسلامائزیشن آف نالج'' تیار کر رہے تھے، جو بالآخر ۱۹۸۲ء میں شائع ہوا۔ میرا اس مسئلہ پر ان سے کافی مناقشہ رہتا تھا۔ اسی سال وہ پاکستان بھی آئے۔ ان کا خیال تھا کہ اس وقت کی پاکستانی حکومت کے تعاون سے وہ امریکہ میں ایک یونیورسٹی بنا سکیں گے جہاں وحدت علمی کے اس پروگرام کو عملی جامہ پہنایا جا سکے گا جو ان کے خیال میں علوم وفنون کو ''اسلامیانے'' کے لیے ضروری تھا۔ اس سے قبل بھی معاشیات کے میدان میں، ہندوستان میں مختلف اسلامی اسکالروں نے کام شروع کر دیا تھا۔ ڈاکٹر محمد عزیر، ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی اور بعد میں ڈاکٹر عمر چھاپرا اور ڈاکٹر نواب حیدر نقوی نے معاشیات کے علم کا اسلامی نقطہ نظر سے مطالعہ شروع کیا۔ اگر چہ اس سے بھی قبل، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاری (☆)، ڈاکٹر یوسف الدین، مولانا مناظر احسن گیلانی، اور کچھ

☆ مرحوم حفظ الرحمٰن سیوہاروی اور مرحوم مناظر احسن گیلانی شاید پہلے مستند علماء میں سے ہیں، جنھوں نے واضح طور پر غریب کسانوں کے حق میں لکھا اور موجودہ جاگیرداری نظام کو اسلام کے خلاف قرار دیا۔ جب ۱۳۳۸ھ میں دہلی سے حفظ الرحمٰن کی کتاب ''اسلام کا اقتصادی نظام'' شائع ہوئی تو مرحوم سیّد مودودی صاحب نے 'ترجمان القرآن' دسمبر ۱۹۴۰ء، جنوری ۱۹۴۱ء میں لکھا: ''اشتراکیوں کو راضی کرنے کے لیے یہ ایک تبلیغی کوشش ہے۔''

دوسرے لوگوں نے اسلامی معاشیات اور سود پر کئی کتابیں لکھی تھیں، لیکن جدید معاشیات کے علم کی روشنی میں اس علم کو اسلامیانے کا عمل بیسویں صدی کے نصف آخر کارنامہ ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن علوم وفنون کو ''اسلامیایا'' جارہا ہے اس کے بنیادی خدوخال کیا ہیں اور اس کو اسلامیانے کی ضرورت کیوں محسوس کی جارہی ہے۔ مزید یہ کہ اس کام کو انجام دینے کے لیے، اسلامی متکلمین یا داعیوں کے پاس وہ کون سے علمی ذرائع ہیں جن کی مدد سے ''اسلامیانے'' کا یہ عمل مکمل ہوگا؟۔

علوم جدیدہ، مغرب کی اس علمی روایت پر مبنی ہیں جو نشاۃ ثانیہ سے شروع ہوئی اور آج تک جاری ہے۔ اور جس کا کچھ ذکر جدیدیت کے حوالے سے اوپر آچکا ہے اس روایت کا بنیادی نکتہ علوم کو عقیدہ سے آزاد کرنا تھا اس کی عقلی اور فلسفیانہ ابتداء فلسفہ جدید کے بانی دیکارت نے کی۔ اس نے جسم وجان کو دو آزاد حقائق تسلیم کر کے مادّی علوم کو ذہنی قیاسات اور عقائد سے آزاد کر دیا۔ دنیا، قدرتی اور فطری اصولوں پر چلتی ہے اور علم ان اصولوں کا کھوج لگا کر ان کو دریافت کرتا ہے، اور ان کی بنیاد پر وہ آنے والے واقعات کی پیش گوئی کرتا ہے۔ یونانیوں، عیسائیوں، یہودیوں، مسلمانوں، ہندوؤں، چینیوں اور جاپانیوں سب نے علوم وفنون میں پیش بہا اضافے کیے ہیں لیکن ان کے اضافوں سے یہ علوم عیسائی، یہودی، مسلمان، ہندو یا بدھ نہیں ہو جاتے۔ ان کے جاننے والے عالم اور سائنس داں مختلف مذاہب کے پیروکار ہو سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جدیدیت کی اس فلسفیانہ اور علمی روایت نے غیر ضروری طور پر مذہبی عقیدوں کو کمزور کیا اس لیے کہ غلطی سے مغرب نے، یونانی فلسفہ کے زیر اثر، عیسائیت کی بنیاد منطقی استدلال پر رکھی تھی۔ وہ استدلال پائے چوبیں ثابت ہوا اور جدیدیت کے علم کی حدت سے راکھ ہو کر گر پڑا اور اپنے ساتھ،

بڑی حد تک عقیدہ کو بھی جلا ڈالا۔ مسلمانوں میں ابھی تک جدیدیت کی روایت نے سرایت نہیں کیا ہے اس لیے اس استدلال کا پائے چوبیں کسی قدر خستگی کے ساتھ ابھی تک قائم ہے لیکن وہ جدید علم سے بے بہرہ رہ کر ترقی کی دوڑ میں بہت پیچھے رہ گئے ہیں اور آگے نکل جانے والوں کو حسرت اور بغض کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ یہ بات کہ استدلال کے ختم ہونے، یا کمزور ہونے سے ایمان پر (عقیدوں پر نہیں) کوئی زد پڑتی یا نہیں دوسرا مسئلہ ہے۔ عقائد کو استدلال کی بنیاد سے ثابت کرنے کی کوشش ضرور کی گئی ہے اور اگر کسی عقیدہ کی بنیاد صرف استدلال ہو تو بے شک، عقیدہ کی صحت یا عدم صحت کا مدار، استدلال کی صحت اور عدم صحت پر ہوگا۔ لیکن ایمان وہ چیز ہے جو اپنے وجود کے لیے کسی استدلال کا مرہون منت نہیں ہے۔ ایمان کے لیے تو یہ بھی لازم نہیں ہے کہ وہ شے جس پر کوئی شخص ایمان لایا ہو وجود رکھتی ہو۔ یا اگر رکھتی ہو تو کسی خاص انداز سے۔ ایمان تو انسان کی ایک داخلی کیفیت کا نام ہے اور وہ اپنا ثبوت آپ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کسی داخلی کیفیت کے موجود ہونے سے انسانی اعمال ایک خاص انداز سے ظاہر ہوتے ہیں اور اگر وہ ظاہر نہ ہوں تو اس بات پر شبہ کیا جاسکتا ہے کہ شخص مذکور اس کیفیت میں مبتلا ہے یا نہیں، لیکن اس کے علاوہ، ایمان کسی استدلالی قوت سے پیدا نہیں ہوسکتا۔

مغرب کی جدیدیت کی یہ روایت اس قدر مضبوط اور مستحکم ہے کہ علمی بنیادوں پر اس کو اب تک منہدم نہیں کیا جاسکا ہے۔ پوسٹ ماڈرنزم کی حالیہ تحریکوں کے باوجود سائنٹفک انداز فکر اب بھی علوم کی رگ و پے میں سرائیت کیے ہوئے چاہے وہ مذہبی علوم ہوں یا سائنسی۔ بیسویں صدی میں اس قدر ضرور ہوا ہے کہ سائنس کی اس ادّعائیت میں بڑی کمی آ گئی ہے جو انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے نصف اول میں پائی جاتی تھی۔ آج کی سائنس زیادہ منکسر المزاج اور محتاط ہے

اب وہ زندگی کے تمام بنیادی مسائل کو حل کر لینے کا دعویٰ نہیں کرتی۔ اگر ''اسلامیانے'' والے علوم کو نئے سرے سے مدوّن کرنا چاہتے ہیں تو ان کو علوم کا ایک نیا پیراڈائم دریافت کرنا پڑے گا جو عقلی طور پر ہر علم جو کے لیے قابل قبول ہو اور اس بدیہی حقیقت کو قابل قبول ثبوتوں کے ساتھ ردّ کرنا ہوگا کہ دنیا کا نظام فطری قوانین پر چلتا ہے اور علوم کا کام ان قوانین کو دریافت کرنا ہے۔ یہ قوانین بھی بالآخر انسانی تجربہ کی بھٹّی سے گزر کر، اور حالات کی پیش بینی کی استطاعت رکھنے کے سبب سائنسی تہذیب میں قبول عام حاصل کر سکے ہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ یہ قوانین ایک قادر مطلق نے بنائے ہیں، بعض لوگوں کے ایمان کا جز تو ہو سکتی ہے، لیکن ایک علمی قضیہ نہیں اس لیے کہ اس کو کسی علمی معیار سے صحیح یا غلط ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ علمی معیار پر صرف وہ حقائق پرکھے جا سکتے ہیں جن میں صحت یا عدم صحت کا امکان ہوتا ہے۔ اور یہ قضیہ کہ ''قانون قادر مطلق نے بنایا ہے'' عدم صحت کے امکان سے خارج ہے اس لیے علم کی بنیاد نہیں بن سکتا۔

اس میں شک نہیں کہ جدید سائنس کے باوا آدم دیکارت کی دوئیت اور جسم و جان کی علیحدگی آج کل ایک ایسا مفروضہ تسلیم نہیں کی جاتی جو نا قابل تردید ہو اور حقیقت کی تفہیم کے لیے، کسی متبادل فکری نظام کو خارج از امکان سمجھے۔ لیکن دیکارت کی ثنویت کا ردّ بھی کسی عقیدہ یا ایمان سے نہیں کیا جا سکتا۔ اس پر تنقید بھی اسی عمومی پس منظر میں کی جائے گی جو عصری علوم فراہم کرتے ہیں۔ مغرب میں جدیدیت پر تنقید کو اُچک کر اسلامیین کو خوش نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ جو نتائج اس تنقید کے سہارے یہ حضرات نکالنا چاہتے ہیں وہ عقلی طور پر نہیں نکل سکتے۔ مغرب کی جدیدیت پر عصری تنقید کو مذہب کی صداقت کی دلیل سمجھنا اسی طرح غلط ہوگا جس طرح طبعیات میں تحقیقات کی بنا پر مادّہ کی جگہ انرجی کے تصور سے خدا کے وجود کو

ثابت کرنے کی کوشش کرنا۔ دیکارت پر تنقید اسی جدیدیت کے پیرڈائم میں ہو رہی ہے جس سے مذہب اور مذہبی صداقتیں غیر متعلق ہیں۔ فرق اتنا ہو سکتا ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی کی جدیدیت مذہب کے منافی سمجھی جاتی رہی ہے اور آج کی جدیدیت مذہب کی صداقت کا انکار کرتی ہے نہ اقرار، اس لیے کہ اس کا موضوع بحث یہ نہیں ہے۔

علم کو ''اسلامیانے'' کے اگر کوئی معنے ہو سکتے ہیں تو وہ صرف اس قدر ہیں کہ انسان خود اپنی ذات کو اور معاشرہ کو ایک اقداری نظام کا تابع بنا دے۔ حقائق، جیسے ہیں وہ ایسے ہی رہینگے۔ البتہ انسان اپنے تئیں یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ وہ عدل، انصاف، خیر اور بھلائی کے کام کرے گا۔ اور صرف ان ہی ذرائع کو استعمال کرے گا جن سے یہ اقدار حاصل ہو سکیں۔ لیکن یہ کام بھی اتنا آسان نہیں ہے جتنا سمجھا جاتا ہے۔ سائنسی اور صنعتی نظاموں کی اپنی تہذیب ہے۔ اور مغربی فلسفہ کے بنیادی نظریات کی روشنی میں اقدار کا ایک نظام۔ یہ دونوں چیزیں ایک ایسا ماحول پیدا کرتی ہیں کہ افادی نظام (utilitarian system) میں انفرادی انتخاب کی طاقت محدود ہو جاتی ہے۔ یہ ممکن نہیں رہتا کہ موٹر تو ایجاد ہو لیکن لوگ اس کو خریدیں نہیں، سڑکیں نہ بنیں، تیز سے تیز رفتار سے سفر کرنے کی خواہش پیدا نہ ہو یا مثلاً ٹیلیویژن تو ایجاد ہو جائے لیکن اس کے دیکھنے اور خریدنے پر کوئی قدغن لگے۔ یا اس پر پیش کئے جانے والے پروگراموں کو بڑی حد تک آزادی نہ ملے۔ یہ بہت مشکل ہے کہ آپ ایٹم کا دل تو چیر لیں، لیکن ایٹم بم نہ بنائیں، یا اگر بنا لیں تو استعمال نہ کریں۔ اس دنیا میں نیکی اور بدی کی قوتوں میں یہ بات بڑی مشقت اور جدّ و جہد چاہتی ہے کہ نیکی غالب رہے اور بدی مغلوب۔ چونکہ ہمارے پاس ''ترقی'' کی حد مقرر کرنے کی کوئی سکت نہیں ہے اور ہم علوم اور سائنسی انکشافات پر کوئی تحدید عائد کرنے کی پوزیشن میں

نہیں ہیں تو ہم صرف اتنا ہی کرنے کی کوشش کرسکتے ہیں کہ اپنے اقداری نظام کی حفاظت کریں اور اپنے لیے کرنے اور نہ کرنے کے کاموں کا ایک معیار اپنالیں۔ اسلامیانے کا عمل علوم پر تو ممکن نہیں ہے، انسان اپنی ذات کو جس حد تک ''اسلامیانہ'' کرسکتا ہے وہ کرلے۔

اسلامیانے کے عمل میں ایک دوسری مشکل بھی پیش آسکتی ہے۔ اگر چہ عالمگیر اخلاقی اقدار میں اختلافات نہ ہونے کی برابر ہیں، لیکن جب یہ اقدار انسانی اعمال میں ظاہر ہوتی ہیں تو دو نقطہائے نظر میں اختلاف یا تصادم واقع ہوسکتا ہے۔ اگر کسی مذہبی نظام کو اس ایمان کے ساتھ قبول کیا جائے کہ صرف یہی نظام حق اور باقی تمام باطل اور یہ بھی مانا جائے کہ حق کو باطل پر غالب آنا چاہیے تو اس کی ایک عملی شکل زور وقوّت کے بل پر حق کو غالب کرنے کی کوشش ہوسکتی ہے ظاہر ہے کہ یہ عملی شکل انسان کو جنگ کی طرف لے جاسکتی ہے۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی مذہب کا اقداری نظام موجودہ زمانہ کی اخلاقی حسیّت سے میل نہ کھاتا ہو یا موجودہ زمانہ کی معاشرتی زندگی پر ایسی پابندیاں عائد کرنا چاہتا ہو جو ایک اخلاقی، لیکن آزاد منش شخص کے لیے قابل قبول نہ ہوں۔ ایسی صورتوں میں یہ ضروری ہوگا کہ مذہبی تفہیم، لچک کا مظاہرہ کرے اور اقدار پر عمل کی ایسی معاشرتی شکلوں پر اصرار نہ کرے، جو آج سے ہزار سال پہلے تو ممکن اور مناسب تھیں لیکن آج مناسب نہیں رہی ہیں۔ اپنے آپ کو اسلامیانے کے اس عمل میں اس وقت جتنی مہارت، سمجھ بوجھ، اور سمائی کی ضرورت ہے پہلے کبھی نہیں تھی۔ یہ عمل، مشکل ہے اور غور وفکر کا طالب جس کا بحیثیت مجموعی ہمارے معاشروں میں فقدان ہے۔

عمرانی اور سائنسی علوم میں مسلمانوں کا حصّہ کم نہیں ہے۔ لیکن متقدمین نے

اس کو اسلامی عمرانیات، اسلامی سائنس، اسلامی سیاست، یا اسلامی طب سے موسوم نہیں کیا۔ مسلمانوں نے علوم اور فنون میں جو ترقّی کی ہے اس کی ایک وجہ یہ رہی ہے کہ مذہب نے ان پر کوئی ایسی پابندی عائد نہیں کی تھی کہ وہ اپنے ذہن کا استعمال آزادی سے نہ کرسکیں۔ اسلام نے تو ان کو اس صنمیات (mythology) سے آزادی دلائی تھی جہاں پر ہر فطری اور انسانی عمل کے پس پشت کوئی چھوٹی بڑی غیر مرئی قوّت، کوئی دیوی دیوتا، فرشتہ یا جن، کارفرما ہوتا تھا۔ مسلمانوں نے اس بندش سے آزاد ہو کر، حکومت کی پشت پناہی کے سبب، ہر متداول علم کے خزانہ میں بیش بہا اضافہ کیا اور وہ اپنے سائنسی اور علمی مشاغل کے اسلامی ہونے کی بحث میں نہ الجھے۔

ہم نے تعلیم اور نصاب کو اسلامیانے کی ہر کوشش کر لی۔ لیکن اگر درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے تو اس کوشش کے نتائج حوصلہ افزاء نہیں ہیں۔ جتنا زیادہ "مذہب" ہم اس معاشرہ میں "نافذ" کرتے جارہے ہیں، اتنا ہی اخلاقی پستی کا شکار ہوتے جارہے ہیں۔ ہمارے طریق کار میں ضرور کہیں کوئی خرابی ہے، جس کا پتہ لگانا اور معاشرہ کو اخلاقی ڈگر پر چلانا بجائے خود، جامعات کے فرائض میں شامل ہونا چاہیے۔

علماء کا طرزِ استدلال

طریقِ استدلال، ہر معاملہ میں اہم ہے۔ لیکن دین کے معاملات میں اس کی اہمیت میں اضافہ ہو جاتا ہے، جس کا تعلق انسان کی زندگی سے راست ہو۔ زندگی سے میری مراد، اس کی انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی ہے۔ یہ اہمیت اس وجہ سے ہوتی ہے کہ دین کی بنیادوں پر جب عملی زندگی کی عمارت تعمیر کی جاتی ہے، تو اس سے انسان کے عام اعمال راست طور پر متاثر ہوتے ہیں، اور اس طرح دین کی ہر تشریح، اور تعبیر، ایک ذاتی مسئلہ سے آگے بڑھ کر ایک اجتماعی مسئلہ بن جاتی ہے۔

فلسفہ میں طریق استدلال کا اختلاف مختلف نظریوں کو جنم دیتا ہے، اختلاف مختلف فلسفیانہ رویّوں کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے لیکن مختلف نظریات رکھنے والے بھی ایک مشترک عملی زندگی کے برابر کے شریک ہو سکتے ہیں، اس طرح کہ ان میں ہر ایک اجتماعی اعمال کا ایک ہی معیار تسلیم کرتا ہو۔ وہ مذاہب، جو انسان کی ذاتی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں وہ بھی اختلاف کو صرف ذہنی سطح تک محدود کر سکتے ہیں، اور

عمل کی دنیا میں ایک مشترک معیار کو اپنا رہنما تسلیم کر سکتے ہیں۔ البتہ مذاہب کی ابتدائی صورتوں میں، جہاں مذہب کسی قبیلہ کی زندگی کا ایک اہم جز ہوتا تھا یہ ممکن نہ تھا۔ اس طرح اسلام کے لیے بھی یہ ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ روزمرہ کی عملی زندگی کا معیار بھی یہ مذاہب فراہم کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اسلام، زندگی کا انفرادی اور ذاتی مسئلہ نہیں ہے، کہ اس میں اختلافِ تعبیر ذہنی سطح تک محدود رہے، یہاں تو ہر تعبیر، زندگی اور اس کے آثار سے اس طرح راست طور پر منسلک ہے کہ تعبیر کا جزئی اختلاف بھی زندگی کے کسی نہ کسی مظہر پر اثر انداز ہوتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ فکر اسلامی میں علماء کا اپنے موقف پر تشدد سے اصرار اور دوسرے موقف کا شدت سے انکار پایا جاتا ہے، جو اکثر مواقع پر ایک دوسرے کی تکفیر پر ختم ہوتا ہے۔ تکفیر کا یہ عمل، ایمان و عمل کے اس درونی رشتہ کو ظاہر کرتا ہے جو اسلام میں پایا جاتا ہے۔ اگر اس سیاق میں، مختلف الخیال علماء کی شدت اور اصرار کو دیکھا جائے، تو شاید ان کے اپنے موقف پر اصرار کی وجہ آسانی سے سمجھ میں آ سکے گی۔

خاکسار یہ بات، یہاں اس خیال سے نہیں کہہ رہا کہ میں تکفیر کے اس عمل کا جواز پیش کرنا چاہتا ہوں۔ میری دانست میں تکفیر کا یہ عمل اکثر مواقع پر تشریح و تعبیر کے معاملے میں غلط منطق کے انطباق کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یا کسی ایک طریق استدلال کے عمومی استعمال سے۔

استدلال کئی طرح کا ہو سکتا ہے۔ لیکن جو طریق استدلال، خاص طور پر مسائل کے استنباط میں، مسلمانوں کے یہاں رائج اور مقبول رہا ہے وہ قیاسی یا استخراجی تھا۔ اس کی کئی وجوہات ہیں۔ پہلی اور بنیادی وجہ ہے کہ اسلام مبیّنہ طور پر اس استنباط کے لیے کچھ بنیادی قضیے فراہم کرتا ہے جو بحیثیت مجموعی استدلال میں ''کبریٰ'' کے مقام پر رکھے جا سکتے ہیں۔ بعض اوقات یہ قضایا راست طور پر

احکامات کی صورت میں ہوتے ہیں، اس لیے یہ خود ہی بنیاد ہوتے ہیں، اور خود ہی نتیجہ اور ان کا ایک خاص منطقی شکل میں ڈھالنا ان کے وجود کو منطقی طور پر ثابت کرنے کے لیے ہوسکتا ہے۔

اس قبیل میں وہ تمام احکام ہیں جو محکمات کہلاتے ہیں۔ البتہ بعض اوقات، کسی حکم محکم سے ایک جزئی حکم، کے استخراج کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یا یہ حکم محکم کسی نئی آنے والی صورت پر منطبق کرنا ہوتا ہے۔ اس انطباق کا طریقہ کار بالعموم قیاسی رہا ہے، یعنی یہ کہ حکم اولیٰ کو کبریٰ اور صورت حال کو صغریٰ بنا کر ایک نتیجہ نکال لیا جاتا ہے اور اس نتیجہ کی دینی حیثیت اس محکم کی سی گردانی جاتی ہے، جو اس استدلال میں کبری کی جگہ استعمال ہوا تھا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ چونکہ نتیجہ فی الاصل کبریٰ میں مضمر تھا، اور استدلال نے صرف اس کو آشکار کیا ہے، اس لیے اس کی بھی وہی دینی حیثیت ہوگی جو کبری کی تھی۔

اصولی طور پر اس طریق فکر سے انکار ممکن نہیں ہے۔ استخراجی طریقہ فکر کا اصلی میدان علوم قطعیہ ہیں، مثلاً ریاضیات، یا موجودہ طبعیات۔ ایک مرتبہ اگر کسی علم کے کلیات واضح ہوجائیں، تو استخراج کا کام ان کلّیات جزئیات پر منطبق کرنا ہوتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

لیکن سارا مسئلہ یہ ہے کہ علوم قطعیہ جو اس طریق استدلال کا دائرہ کار ہیں، زندگی اور اس کے مسائل سے اس طور پر منسلک نہیں ہیں کہ ان سے انسانی اعمال کے لیے احکامات مستخرج ہوسکیں۔ (اگرچہ میں زندگی سے ان کے رابطہ کا منکر نہیں جو بالواسطہ ہے، بلاواسطہ نہیں)۔ معاشرتی علوم اور تاریخ کے کتنے مسائل ایسے ہیں، جہاں کبریٰ کی صداقت کو از سر نو جانچنا پڑتا ہے، اور اس کے صحیح معنی متعین کرنا پڑتے ہیں۔ صغریٰ کے بارے میں قیاس کو محقق کیا جاتا ہے، جو کافی مشکل امر ہے،

تب کہیں جا کر نتیجہ تک بات پہونچتی ہے۔ اس کے باوجود، صغریٰ اور کبریٰ کے معنوں اور ان کے انطباق پر اس کے بعد بھی بحث اور نظر ثانی ممکن ہوسکتی ہے۔

طریق استدلال کے استخراجی طریقہ کی، جو مسلمانوں نے احکام کے استنباط میں اختیار کیا، بنیاد، قانون تناقص پر ہے۔ یہ قانون ان حقائق کو جن پر حکم لگایا جارہا ہے، ایسے خانوں میں بانٹ دیتا ہے کہ بیک وقت ان پر متضاد (مختلف) احکام صادر نہیں آسکتے۔ قانون تناقص دوسرے دو قوانین، یعنی قانون عینیت، اور قانون استثنائے اوسط سے مل کر، حقائق کو ایسے مقولات میں تقسیم کردیتے ہیں، جو کلی، جزئی، متضاد، یا ہم معنیٰ ہوتے ہیں اور اسی قضیاتی طریق کار کے سہارے منطق اپنا سفر طے کرتی ہے۔

اب یہ قوانین حقیقت کے بنیادی قانون بن جاتے ہیں۔ لیکن وہ حقیقت جس کا سامنا ہم واقعاتی طور پر کرتے ہیں، یا جن حقائق کا مشاہدہ ہم وجدانی طور پر کرتے ہیں، ان پر اگر اس قسم کے قانون کو لاگو کریں تو ہم ایک طرف منطقی تضادات کا شکار ہوتے ہیں۔ دوسری طرف، مقرون حقائق اس قانون تضاد کے علی الرغم کام کرتے نظر آتے ہیں۔ اوّل الذکر کی تفصیل کانٹ کی اس تنقید میں مل جائے گی، جو اس نے ان معقولات کو حقیقت پر منطبق کرنے کی کوشش میں پیدا شدہ ''ضد اصولیات'' کی تفصیل میں بیان کی ہے۔ اور ثانی الذکر کی حقیقت اس وجدان کی موجودگی سے ملے گی جو ایک صوفی کو حقیقت کی معرفت میں حاصل ہوتا ہے اور جو ''ہے'' اور ''نہیں ہے'' کے مقولات میں نہیں سما سکتی۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ طریقہء استخراج جو ایک بہت موثر، اور کارگر طریقہء استدلال ہے اور عام حالات میں کارگر اور کارفرما نہیں رہتا۔ لیکن اولاً یہ حقیقت کا بنیادی اصول نہیں ہے، اور ثانیاً یہ حقائق کے صرف ایک حصہ پر بلا کسی تضاد کے منطبق ہوسکتا ہے۔ ایک طرف

حقیقت اعلی، اس کی پہونچ سے باہر ہے، اور دوسری طرف مقرون حقائق پر اس طریقہ استدلال کا استعمال کسی آخری اور حتمی نتیجہ تک نہیں پہونچاتا۔ بلکہ اس کا امکان ہے، کہ تعبیرات کے فرق کے ساتھ ایک دوسرے کے مماثل، یا کبھی کبھی ایک دوسرے کے ضد نتائج ایک ہی بنیادی قضیہ سے نکالے جاسکیں۔

طریقہ استخراج میں ایک دوسرا مسئلہ زبان کا ہے۔ استخراج کی صحت کی خاطر، اہل منطق نے کہا ہے، کہ اس میں زبان کا استعمال ابہام پیدا کرتا ہے، اس لیے، کہ یہ طریق استدلال، الفاظ کے ایک، اور قطعی معنوں کا متقاضی ہے۔ چونکہ الفاظ اس ایک معنویت اور قطعیت پر پورے نہیں اترتے اس لیے اس استدلال میں علامتوں (symbols) کا سہارا لیا جاتا ہے۔ اور اسی لیے یہ طریقہ ان حقائق کے بیان کے لیے زیادہ موزوں ہے، جو خود علامتوں کے ذریعہ ادا ہوسکتے ہوں۔

دین کا معاملہ اس سے ذرا مختلف ہے۔ یہ نہ تو ان معنوں میں ایک نظام ہے، جس طرح ریاضی کا نظام ہوتا ہے، نہ منطق کی کوئی شکل ہے اور نہ اس کا اظہار صرف علامتوں کی شکل میں ہوسکتا ہے، یہ تو مقرون حقائق پر مشتمل، ہدایت کا ایک بیان ہے، جس میں الفاظ کا استعمال ناگریز بھی ہے اور ان کا ایک رخ بھی ہے۔ اس ہدایت میں الفاظ کی جہت سائنسی، بیانیہ، یا منطقی نہیں ہے، بلکہ ہدایتی ہے۔ اگر اس میں مشاہداتی دنیا کا تذکرہ ہے، یا حساب کا کوئی اصول بیان ہوا ہے، یا تاریخی اور قبل تاریخی واقعات کا بیان ہے، تو ان کا منشا کسی سائنس کے اصول کی توضیح، کسی ریاضیاتی مسئلہ کا حل، یا کسی واقعہ کا کھوج لگانا نہیں ہے بلکہ ان حقائق کو ہدایت کے لیے، ایک نشانی اور دلیل کی حیثیت سے پیش کرنا مقصود ہے۔ ان دلائل میں دی گئی ''معلومات'' کے اجزاء میں تبدیلی سے دلیل پر کوئی بنیادی اثر مرتب نہیں ہوتا، اور ''ہدایت'' کے منشا پر کوئی حرف نہیں آتا۔

اس کے ساتھ ہی ہدایت کا بیان جن جملوں میں ظاہر ہوتا ہے، ان کی حیثیت قضایا کی نہیں ہوتی، اور منطقی ضرورتوں کے تحت، ان کو قضایا میں ظاہر کرنے سے، ان کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے۔

زبان کس طرح بنتی ہے، اور الفاظ کے معنی متعین کرنے کے کیا اصول ہیں، یہ بھی ایک لمبی بحث ہے۔ لیکن یہ دونوں سوال استخراجی منطق کے استعمال کے لیے کافی اہم ہیں۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ مسلمان حکماء نے، اگرچہ بعض مواقع پر ان مسائل سے بحث کی ہے، لیکن متکلمین اور علماء نے، زیادہ تر تکیہ اسی قانون تناقض کی یونانی منطق پر کیا، اور احکامات کے استباط میں انہی کو سامنے رکھا ہے۔ اس سے دو خرابیاں پیدا ہوئیں ہیں۔ اولاً منطقی ضروریات کے تحت الفاظ سے ابہام دور کرنے کے لیے، ان کو قطعیت، اور یک معنویت کے سانچے میں ڈھالا گیا، جو کچھ حالات میں تو ممکن ہو سکا، لیکن اکثر حالات میں اس نے حقیقت کی شکل مسخ کی۔ ثانیاً اس طرح مستنبط نتائج کے بارے میں شدت کا اصرار کیا گیا، اس کے باوجود کہ مذکورہ نتائج دوسرے نتائج کو مستثنیٰ نہیں کرتے۔

پھر اس عمل سے قضیہ صغریٰ کا کردار بری طرح مجروح ہوا اور بہت آسانی سے یہ سمجھ لیا گیا کہ یہ قضیہ بھی مفروضی ہو سکتا ہے، زندگی سے متعلق قطعی احکام لگانے کے لیے قضیہ صغریٰ کے اثبات میں جتنی تحقیق سمجھ، اور مشاہدہ کی ضرورت تھی اس سے عجلت میں قطع نظر کیا گیا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ جو لوگ احکامی استنباط کر رہے ہوتے ہیں، ان کا علم قضیہ صغریٰ پر متحقق نہیں ہوتا۔ (ہمارے تعلیمی نظام کی دوئی بڑی حد تک اس کی ذمہ دار ہے)۔

اس گفتگو کا منشا یہ ہے کہ ہمارے علما نے عام طور پر، چاہے وہ کسی مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے ہوں، اس طریق استدلال کو استعمال کیا ہے اسلام کی کلی فہم میں اس

طریق کی خامیاں رکاوٹ بنی ہیں۔ مولانا احمد رضا خان صاحب، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا قاسم نانوتوی اور مولانا اشرف علی تھانوی، سب ایک ہی کشتی میں سوار ہیں۔ ان کے استدلال سے نتائج تو جدا نکل رہے ہیں لیکن طرز استدلال ایک ہی ہے اور اس طرز سے جدا نتیجوں کی توقع بجا ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک کو رد اور دوسرے کو قبول کرنا صغریٰ، وکبریٰ کے ان معنوں پر منحصر ہے، جو صاحب استدلال نے اپنے اپنے استدلال کے شروع میں متعین کیے ہیں۔ ایک دوسرے کے خلاف کفر کے فتوؤں کے بنیادی استدلال میں یہی خامی رہی ہے۔

خاکسار نے اوپر عرض کیا ہے، کہ رسالت کا منشاء، ہدایت انسانی ہے۔ اور تعلیم، تزکیہ اور حکمت، سب اسی ہدایت کے ذیل میں آتے ہیں۔ یہ ایک نہایت اہم حقیقت ہے، جس کی معرفت ہم پر اب تک نہیں کھل سکی ہے۔ اس کی بڑی وجہ بھی استخراجی منطق کا وہ اثر ہے جو ہمارے ذہنوں پر قائم ہے، اور جس سے ہم باہر نہیں نکل سکے ہیں۔

ہمارے دینی مدارس میں جو منطق، ایساغوجی (Isagoge) کے تتبع پڑھائی جاتی رہی ہے وہ مقولات عشرہ اور قانون تناقض کی منطق ہی ہے، اور ہم نے اس کو فکر اور حقیقت کا حرف آخر سمجھ رکھا ہے، جس میں کوئی اضافہ یا کمی ممکن نہیں ہے۔ اسی منطقی ضرورت کے تحت ہم نے قرآن مجید کی ہدایت اور رسولِ کریمؐ کی ہر حدیث کو قضایا کی شکل دی اور توقع رکھی کہ ہر قضیہ کے متعلق ''صادق'' ''کاذب'' کا فیصلہ ہماری منطق ہمیں سنا دے گی۔

اس قضایاتی منطق کا ایک اثر یہ ہوا، کہ وہ بیانات جن کا منشا، کسی واقعہ کے صدق یا کذب سے متعلق نہ تھا ان کو قضایا کی شکل میں ڈھال کر ہم صادق یا کاذب کا حکم لگاتے گئے۔ مثلاً یہ مسئلہ، کہ زمین ساکن ہے، یا سورج کے گرد اپنے مدار پر گردش

کر رہی ہے۔ ہمارے علماء کرام میں بعض نے اس مسئلہ کے ذیل میں دونوں غلطیاں کی ہیں۔ اولاً بعض بیانات کے الفاظ کو ایک مخصوص معنی کا محمل جانا ہے۔ اور ثانیاً اس بیان کو ایک واقعاتی اور معلوماتی بیان سمجھا ہے، جس کے صدق و کذب کا فیصلہ ہونا ہے۔ یہ دونوں باتیں، ہدایت کی اس منطق کے خلاف ہیں جس کو استعمال ہونا چاہیے اور جو ان بیانات کا مراد ہیں۔ یہی حالت اصول تجاذب، یا رحم مادر میں نطفہ کی ارتقائی شکلوں کا ہے، جن کا تذکرہ مولانا احمد رضا خاں صاحب کی کتابوں میں ملتا ہے(۱)۔

اوپر جو گفتگو ہوئی ہے، اس سے ایک خطرہ پیدا ہوسکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے، اگر مقدمات اولیٰ، اور استدلال کی چستی ختم کی گئی، تو اس سے تعبیرات وتشریحات کا وہ دروازہ کھلے گا جس کا بند ہونا مشکل ہوگا۔ اس لیے کہ زبان کی گنجائشیں لامتناہی ہوسکتی ہیں اور معنی آرائی میں خیال کو مہمیز لگ سکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خطرہ تو موجود رہتا ہے لیکن اس کا انسداد صرف اس صورت میں ممکن ہے، کہ زبان کے استعمال کے جو قواعد ہیں، ان کو سختی سے برتا جائے اور معاشرہ کے مجموعی ردّ وقبول کو عیار سمجھ کر، انتہاؤں پر ٹکنے والے معانی کو یا تو رد کردیا جائے، یا محض ایک انتہا پسندانہ خیال تصور کیا جائے۔ ایسا معاشرتی علوم میں ہوتا رہا ہے اور یہی اصول سبھی نظریات زندگی کے مسائل کے استنباط میں کامیابی سے برت رہے ہیں۔

ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ

آج کل مذہبی احیاء کی تحریکیں عالم اسلام میں اور ساری دنیا میں کام کر رہی ہیں اور سب کے پیش نظر یہی جوش و جذبہ ہے کہ کائنات کا مذہبی نقطہ نظر مادّی نقطہ نظر پر غالب آ جائے لیکن موجودہ ذہن کو جو سوال سب سے زیادہ پریشان کرتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا مذہبی نقطہ نظر تاریخی ارتقا کے اس مرحلے پر ہمارے پر پیچ مسائل حل کر سکتا ہے یا نہیں؟ اور بنیادی طور پر اس جدید فکری دور میں مذہبی تصورات انسانی عقل کے لیے قابل قبول بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں؟

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایک عام مسلمان کے لیے اس قسم کے سوالات کا ایک آسان اور مختصر سا جواب موجود ہے۔ حال یا مستقبل کے کائناتی مسائل حل کر دینا اس کا فرض نہیں۔ اس کا کام ان حقائق کی تبلیغ و اشاعت کے بعد ختم ہو جاتا ہے جن پر اس کا ایمان قائم ہے۔ لیکن یہ آسان اور سادہ جواب مسکت تو ہو سکتا ہے، مطمئن کرنے والا نہیں۔ مزید، اس جواب سے مذہبی تصورات کی حیثیت پر کوئی

روشنی نہیں پڑی۔ ان تصورات کا علم مذہب کی اساس سمجھنے کے لیے ضروری ہے، اور اساس کا علم حاصل کیے بغیر مذہب کے لزوم کا مسئلہ حل نہیں ہوسکتا۔ جہاں تک مستقبل میں مذہبی نقطہ نظر کے احیاء اور تسلط کے امکانات کا سوال ہے، مذہب سے ہمدردی رکھنے والوں کے پاس اس قسم کے دلائل ہیں کہ آج کل لوگ مذہب کی طرف مائل نظر آتے ہیں یا مذہبی قسم کے اجتماعات میں حاضرین کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس صدی کی ابتدا کی بہ نسبت موجودہ سائنس کی ترقی اور مادّیت کے غلبے نے انسانی روح کا چین وسکون ختم کر دیا ہے اور انسان اپنی روح کی گہرائیوں میں ایک ایسی شے کی طلب محسوس کرتا ہے جو غیر مرئی طریقے پر اس کی تسکین کے سامان فراہم کر دے۔ ادب اور آرٹ میں بھی کچھ ایسی تحریکات نے جنم لیا ہے جن کا مقصد انسان کے سامنے مذہبی نقطہ نظر کو اس طرح پیش کرنا ہے جو اس کی روح کی گہرائیوں کی پکار معلوم ہو۔ یہاں تک کہ نیم فلسفیانہ میدان میں بھی مذہب کی طرف واپسی کی تحریکات نے جنم لیا ہے۔ مختصراً مذہب کی ضرورت اور اس کے احیاء کے روشن امکانات اس لیے ہیں کہ جدید سائنسی تصورات نے انسانی زندگی میں ایک خلا، ایک بے چینی اور ایک اضطراب کو جنم دے دیا ہے جس کے دور کرنے کے لیے اس کی روح کوشاں ہے۔

لیکن اس اضطراب اور بے چینی کی ایک وقتی وجہ بھی ہوسکتی ہے اور وہ یہ کہ ایک طرف تو انسان نے ماضی قریب میں دو ہولناک جنگوں کا سامنا کیا ہے اور دوسری طرف سائنسی ترقی نے انسان کی کس مپرسی کو بھی بڑی حد تک واضح کر دیا ہے۔ انسانی معاشرے میں بڑھتی ہوئی خودکاریت نے انسانی جذبات کے نظام میں توازن کو ختم کر دیا ہے اور یہ چیز اس کو بے چین اور اس کے شعور کو پراگندہ کیے ہوئے ہے۔ اس خیال کو مزید تقویت اس طرح ہوتی ہے کہ متذکرہ بالا معدودے چند

تحریکات کو چھوڑ کر بیسویں صدی کے دوسرے نصف کا پہلا حصہ ہمارے سامنے مذہبی احیاء کے تصورات کے امکانات کا کوئی ٹھوس نمونہ پیش نہیں کرتا۔ انیسویں صدی کی تصوریت (idealism) زوال کے بعد (جو مذہبی افکار کے لیے ایک موید فلسفیانہ نظام کہا جاتا ہے) فلسفے کے میدان میں جن نئی تحریکات نے جنم لیا وہ مذہب سے بے تعلق، بلکہ بڑی حد تک عناد کا پہلو لیے ہوئے ہیں، مثلاً حقیقیت (Realism) جس نے ہر قسم کے شعور اور ذہن کی کلیّتہً نفی کی۔ نتائجیت (Pragmatism) جس کا معیار وقت کے مذاق کے مطابق اور انسانی زندگی میں اس کے چلن کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے اور ایجابیت (Positivisms)، جس کے ڈانڈے ہیوم سے جا ملتے ہیں جس نے ہر قسم کے شعور ذات کی نفی کی اور جو اُن مابعد الطبیعی تصورات کو کسی طرح قبول کرنے پر تیار نہیں ہے جو مذہب کی جان ہیں۔

فلسفے کو چھوڑ کر ادب کے میدان میں بھی معدودے چند اشخاص یا تحریکوں کو چھوڑ کر کے بقیہ نے حقیقیت کو اپنے ادب کا نعرہ قرار دے دیا ہے۔ آنکھ جو کچھ دیکھے فوٹوگرافی کیمرے کی طرح اس کو صفحہ قرطاس پر مرتسم کر دیا جائے۔ خیر، صداقت، نیکی یا جھوٹ، برائی اور منکر سے ایک ادیب کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ وہ اپنے کرداروں میں سے کسی کی طرف داری نہیں کرسکتا۔ ادب کا مقصد کسی اعلیٰ مقصد کی طرف رہنمائی نہیں بلکہ حقیقت کا مشاہدہ ہے۔ وہ ادبی تحریکات بھی، جو بالکل نئی ہیں اور جو ایجابیت پسندی سے متاثر ہیں، اپنے اثر اور عمل میں ان حقیقیت پسندانہ تحریکوں سے مکمل مطابقت رکھتی ہیں۔ مقصد کا حصول خیر کی طرف اقدام نیکی کا حکم، منکر سے روکنا، یہ نہ تو ان کے فلسفے کا کام ہے اور نہ ادب کا۔ وہ الفاظ کی تراکیب، ان کی نشست اور ان کے استعمال سے بحث کر سکتے ہیں، لیکن الفاظ حسّی حقیقت کے علاوہ کسی دوسری حقیقت کی طرف بھی رہنمائی کر سکتے ہیں، اس سے ان کو قطعی انکار ہے۔

جو لوگ حقیقت کو تسلیم کرنا نہیں چاہتے وہ بھی مقصدیت کے منکر ہیں اور محض آزادیٔ اظہار کے قائل ہیں، جس کے معیار کو پرکھنے کے لیے اصول وضع کرنا ناممکن ہے یا موضوعی (subjective)۔

سوال یہ ہے کہ کیا اس صورت حال میں کوئی تبدیلی ممکن ہے؟ اور کیا اس کی توقع کی جا سکتی ہے کہ مذہبی نقطہ نظر قابل قبول ہو سکے اور اگر ہو سکے تو کس صورت میں؟

دراصل اس سوال کا جواب غیر متعین سا ہے، اس کا بڑا دارومدار میرے نزدیک تین چیزوں پر ہے:

۱۔ مذہب اپنے اندر وہ کون سے امکانات رکھتا ہے جو اس کو موجودہ ترقی یافتہ ذہن کے لیے قابل قبول بنا سکیں؟

۲۔ مذہب کیا زندگی کا کوئی ایسا راستہ بتلا سکتا ہے جو انسانی زندگی کے لیے قابل عمل ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے ارتقا میں ممد ثابت ہو سکے۔

۳۔ اگر مندرجہ بالا باتوں کا مثبت جواب ممکن ہے تو پھر عملی دنیا میں ایک ہمہ گیر تحریک کے وجود میں آنے کے کیا امکانات ہیں جو اس نقطہ نظر کے غلبے کی سعی کر سکے؟

سچ پوچھیے تو اس سیاق میں ہمارا مسئلہ مذہب فی نفسہٖ سے نہیں بلکہ اسلام سے متعلق ہے۔ لیکن ہم نے بحث کی ابتدا مذہب سے اس لیے کی ہے کہ اسلام اور دیگر الہامی مذاہب کی بنیاد جن حقائق پر قائم ہے، وہ بڑی حد تک مشترک حقائق ہیں۔ اگر ایک مرتبہ ان مشترک حقائق کی قبولیت کا امکان واضح ہو جائے تو اس کے بعد اس بات پر آسانی سے گفتگو ممکن ہے کہ ان حقائق پر مبنی عملی نقشوں میں اسلام دوسرے نقشوں سے کس حد تک اور کیوں بہتر ہے۔

ان مشترک حقائق سے ہماری مراد خدا کا تصور، آخرت اور رسالت کا عقیدہ ہیں۔ان میں مختلف مذاہب کے تصورات میں تفصیلات کا کچھ فرق ہوسکتا ہے: مثلاً صفات میں کمی بیشی ہوسکتی ہے۔آخرت میں عذاب وثواب کی نوعیت میں اختلاف آرا ہوسکتا ہے اور رسالت ونبوت کے بارے میں ایک دوسرے کے خیالات متصادم ہوسکتے ہیں، لیکن جہاں تک بذاتہ ان حقائق کا تعلق ہے وہ کم ازکم ان مذاہب میں جو ہمارے نزدیک مُسلّمہ الہامی مذاہب ہیں مشترک ہے۔

سوال یہ ہے کہ ان حقائق کو موجودہ انسانی ذہن کس طرح قبول کرنے پر تیار ہوسکتا ہے؟ ہمارا یہ سوال محض ایک علمی سوال نہیں ہے، جس کی ضرورت محض علمی حلقوں یا متکلمین کی بحثوں کے لیے مخصوص ہے، بلکہ ہمارے خیال میں اس سوال کے جواب میں اس کا امکان پنہاں ہے کہ آئندہ مذہبی تصورات کو موجودہ اذہان کوئی وقعت اور جگہ دینے کو تیار بھی ہوں گے یا نہیں۔

اس قسم کے حقائق پر گفتگو کرنے اور ان کو پایہ ثبوت تک پہنچانے کا ایک طریقہ وہ ہے جو عام طور پر مسلمان متکلمین، قرون وسطی کے فلسفیوں اور علمائے دین اور نشاۃ ثانیہ کے فلسفیوں نے اختیار کیا، یعنی وجود خداوندی اور وجود آخرت کے عقلی ثبوت ودلائل۔لیکن علماء رومن کیتھولک فلسفیوں اور پادریوں کو چھوڑ کر دور جدید کے فلسفی اور سائنس دان ان دلائل کو از کار رفتہ اور مہمل سمجھنے لگے ہیں۔مثال کے طور پر آپ خدا کے اس مشہور ثبوت کو ہی لے لیجئے جو ارسطو سے چلا آرہا ہے، یعنی یہ کہ اس کائنات میں کوئی شے بھی بغیر کسی سبب کے وجود میں نہیں آسکتی اور جو وجود ان تمام ممکنات کا سبب ہے وہی خدا ہے۔سوال یہ پیدا ہوسکتا ہے کہ کس عقلی قانون کے تحت سلسلہء اسباب ایک ذات پر جاکر رک جاتا ہے اور آگے نہیں بڑھتا؟ اگر سلسلہ لامتناہی کا تصور عقل میں نہیں آتا اور اس کو کسی جگہ ختم کرنا ضروری ہے تو اس کا اختتام

بھی عقل میں آنے والا نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا مخمصہ ہے کہ دونوں میں جو صورت بھی عقل قبول کرنے پر آمادہ ہوگی، وہ قبول کرتے ہی غیر عقلی ہو جائے گی۔

بفرض محال اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ سلسلہ اسباب ذات خداوندی پر منتج ہوتا ہے تو پھر یہ ماننے کی کیا وجہ ہے کہ وہ خدا اُن صفات سے متصف ہے جو ہم اس کی طرف موسوم کرتے ہیں یا وہ ایک باشعور ذات ہے اور محض بے جان مادّہ یا ایک میکانکی اصول نہیں ہے۔ اس سوال کا جواب عام طور پر یہ دیا جاتا ہے کہ کارخانہ قدرت میں جو نظم و ضبط پایا جاتا ہے، مقاصد کی جو ہم آہنگی اور فطری توازن موجود ہے وہ کسی بے جان مادّی یا کسی میکانکی اصول کا کرشمہ نہیں ہوسکتا۔ اس لیے لازماً ایک ایسے خدا کی ذات کو ماننا پڑے گا جو کائنات میں نظم و ضبط پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ نیوٹن، جو ایک طرف موجودہ سائنس کا باوا آدم ہے، وہ دوسری طرف ایک راسخ العقیدہ عیسائی بھی تھا، وہ لکھتا ہے:

> سیاروں کی حرکت کا موجودہ علم ہمیں یہ بتلاتا ہے کہ ان میں یہ حرکت محض ایک فطری سبب کا نتیجہ نہیں ہوسکتی۔ وہ ایک دانش مند حکیم کا ہی کام ہے ... کوئی ایسا فطری سبب دریافت نہیں ہوسکتا جو ابتدائی اور ثانوی درجے کے سیاروں کی ایک ہی مدار میں ایک ہی طریقے پر بلا کسی تبدیلی کے حرکت کی توجیہہ کر سکے۔ یہ حرکت بغیر منصوبہ بندی کے عمل میں نہیں آ سکتی... اس نظام کو بنانے اور اس میں حرکت پیدا کرنے کے لیے ایک ایسے سبب کی ضرورت ہے جس نے سورج اور دوسرے سیاروں کے مختلف اجسام میں مادے کی مقدار کا سمجھ بوجھ کر موازنہ کیا ہو، ان کی حرکت سے پیدا شدہ کشش کا ٹھیک اندازہ لگایا ہو، مختلف ابتدائی سیاروں اور سورج کے درمیانی فاصلوں کو اور ثانوی درجے کے سیاروں اور زحل و مشتری اور زمین کے درمیانی فاصلوں کو احتیاط اور باریکی سے ناپا ہو، اور اس رفتار کا اس کو علم ہو جس سے یہ سیارے گھوم رہے ہیں... اس بات کا ثبوت ہے کہ ان کا سبب کوئی اندھی اتفاقی طاقت نہیں، بلکہ ایک ایسی ذات ہے جو میکانکس اور جیومیٹری کی ماہر ہے اور یہ ذات خدا کی ذات ہوسکتی ہے"(۱)۔

بلجیئم کے ایک سائنس دان Le Comte Dunouy نے بھی موجودہ

زمانے میں اسی قسم کے دلائل پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً وہ پروٹین کے ذرے کی حیرت انگریز ماہئیت پر بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ خود بخود کیسے واقع ہوسکتی ہے۔ اس کی ہئیت کو متعین کرنے والی یقیناً کوئی عقلمند اور باکمال ہستی ہی ہوگی۔ اس قسم کی مثالیں اس کائنات میں ایک عامی کو بھی ہر مقام پر مل سکتی ہیں۔ یہ ستم ظریفی ہی تھی کہ غالب کو ستاروں میں کوئی نظم وترتیب سجھائی نہ دیا ورنہ اس کائنات کے ذرے سے لے کر خورشید تک نظم وترتیب کا ایک ایسا شاہکار ہے جس کا تصور تک ممکن نہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس دلیل کی رو سے یہ تو ثابت ہوسکتا ہے کہ اس کائنات میں ایک اعلی درجے کا نظم وترتیب پایا جاتا ہے، اوران تمام لوگوں کے لیے یہ دلیل کافی وزن دار ہے جو وجود خدا میں پہلے سے یقین رکھتے ہوں۔ لیکن جس نفسیاتی کمزوری پر یہ دلیل قائم ہے وہ یہ ہے کہ انسان کی سوچ سمجھ بڑی محدود ہے۔ اس کی اپنی چھوٹی سی دنیا ہے جس میں وہ اشیاء میں ردّ و بدل کر کے یا ایک کھلونے میں مختلف کل پرزوں کی ہم آہنگی سے اپنے حسب منشا ایک نظم وترتیب پیدا کر دیتا ہے۔ نفسیاتی طور پر اس کو یہ کائنات بھی اس ایک کھلونے کی طرح معلوم ہونے لگتی ہے جو اس نے خود نہیں بنایا ہے لیکن وہ اسی طرز پر بنایا گیا ہے جس طرز پر وہ خود اشیاء ایجاد کرتا ہے۔ اس دلیل کی ایک نفسیاتی قدر و قیمت تو ضرور ہے لیکن جس طرح جدید انسان نے اب اپنے تمام دوسرے معاشرتی علوم میں تجسیمی تصورات سے بچنے کی کوشش کی ہے۔ خدا اور مذہب کے معاملے میں بھی وہ اسی قسم کی تجسیمی توجیہوں سے گریزاں ہے۔

یوں بھی اس دلیل کی صحیح قدرت و قیمت کا آپ جائزہ لیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس کا سارا زور اور اثر اس پر پیچ سلسلہ اسباب پر قائم ہے جس کو ظاہر نظر نہیں دیکھ سکتی۔ اس طرح یہ ثبوت درحقیقت انسانی نظر کی کم مائیگی کی علامت تو ہوسکتا ہے

لیکن ارتقاء کے نقطہ نظر سے کائنات کی محض حادثی توجیہہ کے مقابلے میں یہ نظم و ترتیب بھی خدائے بزرگ و برتر کے اثبات کی دلیل نہیں بن سکتا۔

یوں بھی سائنسی معلومات وانکشافات نہ تو خدا کی ہستی کا ثبوت بن سکتے ہیں اور نہ اس کی تردید میں پیش کیے جاسکتے ہیں۔ سائنس کی کوئی نئی ایجاد، اس کا کوئی نیا انکشاف، کائنات میں سلسلہ اسباب وعلل کی کوئی نئی دریافت خدا کے وجود کے خلاف یا موافق دلیل بنا کر پیش نہیں کی جاسکتی۔ سائنس کا دائرہ کار مذہب اور الٰہیات کے دائرہ کار سے بالکل مختلف ہے۔ سائنس کچھ مزعومات کی بنیاد پر اس کائنات میں سلسلہءاسباب کی تلاش کا نام ہے اور ان مفروضات یا مزعومات میں خدا سے انکار یا اقرار ایک بالکل بے تعلق سی بحث ہے۔

کائنات کے نظم وترتیب سے خدا کے وجود کے مسئلے کو اگر ہم تسلیم بھی کر لیں تو کانٹ (Kant) سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ کانٹ کہتا ہے کہ یہ دلیل زیادہ سے زیادہ ایک ناظم یا آرگنائزر کے موجود ہونے کی دلیل تو بن سکتی ہے، لیکن اس کے آگے ذات مع الصفات کے تصور کی، جو مذہب کی جان ہے۔ اس میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

باقی دوسرے فلسفیانہ تصورات کا بھی یہی حال ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ عقل کے میدان میں جب بھی اس قسم کے موضوعات پر گفتگو کی جاتی ہے تو نتیجے میں اگر ہم کو کچھ ہاتھ آتا بھی ہے تو وہ عقلی تصورات یا عقلی اصول وضوابط ہوتے ہیں۔ معتزلہ نے خدا کی صفات کا انکار اس لیے نہیں کیا تھا کہ وہ اسلام میں جدت چاہتے تھے یا خدا کی صفات حقیقی کے منکر تھے۔ کوئی بھی معتزلی اللہ کی رحمت کا انکار نہیں کرتا اور نہ کرسکتا ہے۔ بات صرف اتنی تھی کہ فلسفیانہ تفکر نے ان کو اس نتیجے پر پہنچادیا تھا کہ ذات وصفات کی تقسیم ایک قسم کا شرک ہے اور اس شرک سے بچنے کی

صورت صفات کا انکار ہے۔

عقل وفلسفہ کے میدان میں جب خدا کے وجود کے مسئلے کا یہ حال ہے تو پھر آخرت کا، جو کم از کم الہامی مذاہب میں خدا کے وجود ہی کا ایک پہلو ہے، کس طرح ثبوت ممکن ہے۔ اس میدان میں بھی فلسفے میں عقلی ثبوت کی بجائے جو کچھ ملتا ہے تو وہ اخلاقی ضابطے سے مستعار شدہ ثبوت ہیں۔ طوالت کے خوف سے تمام ایمانیات پر عقلی بحثوں کو تفصیل سے بیان کر کے یہاں ان کی غلطیوں کو واضح نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے لیے وجود خداوندی پر متذکرہ بالا بیان کافی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر موجودہ عقلیات مذہبی حقائق کے لیے کوئی بنیاد فراہم نہیں کر سکتیں (جیسا کہ وہ گذشتہ زمانوں میں کرتی رہی ہیں) تو کیا ہم کسی دوسرے انداز میں ان حقائق کو انسانی زندگی کے لیے اہم حقائق سمجھ سکتے ہیں؟ اور تشکیک یا امکان کی دنیا سے نکل کر کسی طرح خدا کے تصور کو انسانی ذہن کے سامنے پیش کر سکتے ہیں کہ وہ اس کو اپنی رگ جان سے قریب ایک حقیقت سمجھنے لگے؟

اس سوال کا جواب شاید زیادہ مختصر دینا ممکن نہ ہوگا۔ اور اس سے پہلے کہ ہم اس سوال کا کوئی تشفی بخش جواب دیں، ہم کو ایک دوسرے میدان میں قدم رکھنا ہوگا۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ عقلی طور پر دیے ہوئے جواب انسانی ذہن کو مطمئن نہیں کر سکتے تو معاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دوسرے علوم میں کس قسم کے دیے ہوئے جواب انسان کو اطمینان اور ایقان فراہم کرتے ہیں، سائنس کی بنیاد بھی چند نظریات اور مفروضات پر قائم ہے، ان کو ہم کیوں تسلیم کر لیتے ہیں؟ کیا عقلی طور پر ان کو سمجھا دیا گیا ہے؟ یا ان کو قبول کرنے کا کوئی اور ذریعہ ہمارے پاس موجود ہے؟ نظریات کی بات چھوڑ دیجیے، آپ روزمرہ کی زندگی میں مختلف چیزوں پر کیسے یقین کرتے ہیں۔ یہ میز ہے، میں ایک قلم سے لکھ رہا ہوں، یا ۲x۲، چار ہوتے ہیں، اور ۹ کا عدد ۳ سے

بڑا ہوتا ہے، ان سب کا مجھ کو حتمی علم ہے۔ ایسا علم کہ اگر اس بارے میں کوئی تشکیک کا مارا فلسفی سوال کر بیٹھے تو ہم اس کو عاقل آدمیوں کے زمرے سے خارج کرنے کو تیار ہو جاتے ہیں۔ یہ علم ہم کو کس طرح حاصل ہوتا ہے؟ پھر یہ تو غیر کا علم ہے، آپ اپنی ذات میں غور کریں۔ خود آپ کو یہ علم کیسے ہوتا ہے کہ آپ ہیں۔ ایک باشعور ذات ہیں اور آپ کا وجود بھی ایک وجود ہے۔

المنقذ من الضلال میں امام غزالی نے اسی قسم کے مسائل سے تعرض کیا ہے:

ان کا کہنا ہے ''اور میں نے دل میں کہا کہ میرا مقصد حقائق کا علم ہے اس لیے پہلے یہ جستجو کرنی چاہیے کہ خود علم کی کیا حقیقت ہے۔ اب مجھ کو معلوم ہوا کہ یقینی علم وہ ہے جس کے ذریعے سے معلوم اس قدر واضح ہو جائے کہ اس میں کسی قسم کے شبہے، وہم اور غلطی کی گنجائش باقی نہ رہے۔ مثلاً مجھ کو اس کا یقین ہو جائے کہ دس کا عدد تین کے عدد سے زائد ہے تو اگر کوئی شخص دعوی کرے کہ نہیں بلکہ تین کا عدد دس سے زائد ہے اور اس پر یہ دلیل پیش کرے کہ میں عصا کو سانپ بنا سکتا ہوں اور وہ بنا کر مجھ کو دکھا بھی دے تو اس سے میرے دل میں تعجب تو ضرور پیدا ہوگا لیکن اس یقین میں کوئی فرق نہ آئے گا کہ دس کا عدد تو تین کے عدد سے زائد ہے۔

''اب میں نے غور کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ اس قسم کا یقینی علم مجھے کو صرف محسوسات اور بدیہیات کا حاصل ہے۔ لیکن جب کدوکاوش زیادہ بڑھی تو محسوسات میں بھی شک ہونے لگا: مثلاً سایہ بظاہر ساکن اور غیر متحرک نظر آتا ہے لیکن تجربہ ومشاہدہ سے ثابت ہوا کہ وہ ساکن نہیں بلکہ آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے۔ محسوسات پر یقین نہ رہا تو بدیہیات پر بھی اعتماد نہ رہا مثلاً یہ بدیہی ہے کہ دس کا عدد تین کے عدد سے زائد ہے، لیکن جیسا محسوسات کے متعلق عقل نے فیصلہ کر دیا کہ وہ قابل اعتماد نہیں تو ممکن ہے کہ عقل کے اوپر بھی ایک ایسا درجہ ہو جو فیصلہ کر دے کہ

بدیہیات بھی قابل یقین نہیں ہے۔ مثلاً خواب میں جن چیزوں کو انسان دیکھتا ہے ان کو یقینی سمجھتا ہے لیکن جب بیدار ہوتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی کوئی اصلیت نہیں تھی۔ اور بعینہ اسی طرح وہ بیداری کی حالت میں جن محسوسات و معقولات کو یقینی سمجھتا ہے، ممکن ہے کہ اس کے بعد اس پر ایسی حالت طاری ہو جائے جس سے اس کو معلوم ہو جائے کہ اس کی بیداری بھی ایک خواب تھی جس میں اس نے جن چیزوں پر یقین کر لیا تھا وہ قابل اعتماد نہ تھیں۔ غالباً اس حالت کا نام موت ہے۔ اس لیے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ''لوگ نیند میں ہیں، جب مر جائیں گے تو بیدار ہوں گے''(۲)۔

ممکن ہے امام غزالی کی سایہ والی مثال کافی نہ ہو، ''یہ میز ہے''۔ یہ تو بادی النظر میں بھی ساکت ہے، اور ہم اور آپ دونوں حقیقت میں بھی اسے ساکت ہی سمجھتے ہیں (فی الوقت اس بحث کو چھوڑ دیجئے کہ ساری دنیا چونکہ حرکت میں ہے اس لیے یہ میز بھی حرکت میں ہے) اس میز کے متعلق آپ کے یقینی علم کی نوعیت کیا ہے؟ آپ کہیں گے کہ میز کا علم مجھ کو اس طرح ہوتا ہے کہ میز سے نور کی شعائیں میری آنکھ کے تل میں سے گزر کر آنکھ کے اندرونی پردے تک پہنچتی ہیں اور اندرونی پردے سے یہ پیغام اعصابی تاروں کے ذریعے سے دماغ تک پہنچتا ہے اور وہاں پر اس کی ایک قسم کی تصویر بن جاتی ہے اور ہمارا ذہن جان لیتا ہے کہ یہ میز ہے۔ لیکن آپ کے ذہن نے کیا جانا۔ اور کیا معلوم کیا؟ کیا آپ کے اس چھوٹے سے دماغ میں ۵×۳ فٹ کی پوری میز موجود ہے؟ اگر نہیں تو پھر وہ آپ کے شعور کی ایک کیفیت کے علاوہ اور کیا حیثیت رکھتی ہے؟

ڈاکٹر جانسن نے ایک مرتبہ پاؤں سے ایک پتھر پر ٹھوکر مار کر کہا تھا کہ اس طرح میں مادّے کے وجود کو خارجی دنیا میں ثابت کر سکتا ہوں۔ لیکن کیا ڈاکٹر جانسن

کے پاؤں کی چوٹ واقع میں اس کی ایک ذہنی کیفیت کے علاوہ اور کوئی چیز ثابت کر سکتی ہے؟

ہماری اس گفتگو کا منشا یہ ہے کہ علم چاہے وہ حسّی ہو، یقینی ہو یا غیر یقینی، چاہے وہ آپ کے نفس کا ہو یا آپ کے ضمیر کا، ایک راست تجربہ اور شعور کی ایک کیفیت ہے، اور شعور کی اس کیفیت میں یا ذات کے اس تجربے میں علم کے استحکام کے جو شرائط ہو سکتے ہیں، وہی شرائط ہر علم اور ہر مسئلے میں یکساں طور پر علم میں یقین اور ایمان پیدا کر سکتے ہیں۔

اس طرح مابعد الطبعیاتی مسائل حقیقت میں طبعیاتی مسائل سے علیحدہ کوئی دوسرا نوعی وجود نہیں رکھتے۔ ان کی یقینی اور بے یقینی کی شرائط بجنسہٖ وہی ہیں جو طبیعی علوم کی یقینی اور بے یقینی کی ہیں۔

علم آپ کا ایک راست تجربہ ہے، آپ کے شعور کی ایک کیفیت ہے، یا آپ کا وجدان اگر آپ کو ایک طرف اس دنیا کے مادّی حقائق کا علم دیتا ہے تو دوسری طرف یہی وجدان آپ کو اخلاق حقائق بھی بتلاتا ہے۔ ۲×۲=۴ کے علم کا منبع بھی یہی وجدان ہے اور ''میرا فرض ہے کہ میں نیک کام کروں'' کے اخلاقی مقولے کا صدور بھی اسی کے ذریعے ہوتا ہے۔ روحانی اور مذہبی حقائق بھی اسی وجدان سے متعلق ہیں اور ان حقائق کے سلسلے میں اسی وجدان کا راست تجربہ ان کو خرافات اور دیومالا کی نچلی سطح سے اٹھا کر اعلیٰ تصورات اور ارفع مقام بخش دیتا ہے۔

کومت (Comte) نے انسانی تہذیب کو جن تین ادوار میں تقسیم کیا ہے، وہ اسی کے فلسفے کی بنیادی غلطی کو واضح کر دینے کے لیے کافی ہیں۔ تہذیب کی تقسیم اس طرح سے نہیں ہو سکتی کہ اس میں ابتدائی دور مذہب اور مذہبی اعتقاد کا ہو، دوسرا فلسفیانہ مابعد الطبیعی تصورات کا اور تیسرا سائنس اور ایجابیت کا۔ ایجابیت خود تہذیبی

دور کے اس پہلے مرحلے میں بھی موجود تھی جس کو کومت مذہبی دور کہتا ہے اور اس دور میں بھی جس کو وہ ایجابیت کا دور کہتا ہے۔ انسان مذہب کو اپنے سے جدا نہیں کر سکتا۔

یہ مذہبی وجدان کیا ہے؟ یہ ان حقائق کا وجدان ہے جن کو ہم نے شروع میں مذہبی حقائق کے نام سے یاد کیا ہے، اور اسی طرح کا ایک وجدان کو لے لیجیے، دنیا کا ہر شخص، چاہے وہ ابتدائی عہد سے تعلق رکھتا ہو یا آخری سے، چاہے وہ مہذب دنیا کا باشندہ ہو یا ابھی تہذیب کے دور طفلی میں ہو، کچھ اخلاقی تصورات رکھتا ہے۔ اس وقت ہمیں اس سے بحث نہیں ہے کہ یہ تصورات بعض اوقات ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں۔ ایک چیز کم از کم ان سب میں مشترک ہوتی ہے اور وہ ہے بھلائی کا احساس یا خیر یا راستی کا جذبہ۔ ''یہ عمل ٹھیک ہے''، ''یہ راستہ اختیار کرنا چاہیے'' اور ''یہ نہیں''۔ یہ ''چاہیے'' اخلاقی وجدان کی علامت ہے۔ اس طرح آپ جمالیاتی وجدان پر غور کیجیے، حسن کا تصور خود انسانی ذہن میں موجود ہے۔ ہر شخص کو حسن کا وجدان ممکن ہے۔ یہ اخلاقی یا جمالیاتی وجدان اپنی نوع میں دوسرے وجدانات سے مختلف نہیں ہیں۔ البتہ ان کا تعلق مختلف مقولات اور مختلف طبقات سے ہے۔ ''یہ قلم ہے'' جس سے میں لکھ رہا ہوں، اور ''یہ قلم انتہائی سبک اور خوبصورت ہے''، یہ دو مختلف النوع قسم کے وجدانات نہیں۔ البتہ ایک کا تعلق موجود کی ایک شق سے اور دوسرے کا تعلق دوسری سے۔

اسی طرح مذہبی وجدان بھی نوعاً میرے دوسرے وجدانوں سے مختلف نہیں ہے۔ بلکہ میرے دوسرے نوع کے تجربات کی طرح ایک تجربہ اور میرے دوسرے اختبارات کی طرح ایک اختبار ہے۔ یہاں پر ایک بڑا اہم سوال پیدا ہوتا ہے، اگر مذہبی حقائق کا تجربہ دوسرے اختبارات کی طرح اختبار ہے تو پھر ہم میں سے ہر شخص اس سے بلاواسطہ روشناس کیوں نہیں ہے؟ کیوں ہر شخص کو ان حقائق کا راست علم

نہیں ہو جاتا؟

اس سوال کے جواب میں عام طور پر یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ چونکہ یہ تجربہ دوسرے تجربات سے مختلف النوع ہوتا ہے اس لیے ہر شخص ان تجربات کو حاصل نہیں کر سکتا۔ البتہ ایسے لوگوں کی کافی تعداد موجود ہے جن کو یہ تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اپنے اس تجربے کو الفاظ کے جامے میں ادا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ لیکن ہم ان بیانات سے کچھ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس تجربہ کی نوعیت و حقیقت کیا ہے۔ یہ جوابات دو مفروضوں پر قائم ہیں، جو میرے خیال میں صحیح مفروضے نہیں ہیں۔ پہلا مفروضہ یہ ہے کہ اس قسم کے وجدانات نوعاً دوسرے وجدانات سے مختلف ہوتے ہیں اور دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ یہ وجدانات قابل انتقال نہیں ہوتے، یعنی جس طرح دوسرے اختبارات اور تجربات کو الفاظ کے جامے میں ادا کر دیا جاتا ہے ان کو ادا نہیں کیا جا سکتا۔

پہلا مفروضہ درحققت دوسرے مفروضے پر قائم ہے، جب صوفیا نے ایسی زبان میں باتیں کی جو عوام کی سمجھ سے بالاتر تھیں اور جب انھوں نے طریقت کو حقیقت اور شریعت کو مجاز ٹھہرایا تو اس سے یہ خیال پیدا ہو گیا کہ حقیقت کا وجدان ایک دوسری قسم کا وجدان ہے جو الفاظ کے جامے سے قطعاً عاری ہے۔ درانحالیکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یہ بات صرف اسی وجدان کے متعلق صحیح نہیں ہے بلکہ ہر قسم کے وجدان کے متعلق صحیح ہے۔ یہ معمولی سا وجدان کہ ”یہ میز ہے“ اور اس کا اظہار ان جملوں میں کہ ”یہ میز ہے“ آپ کے اس انفرادی شعور کا ایک بدل کبھی نہیں ہو سکتی جس کے آپ اس وقت مالک ہیں۔ لیکن روزمرہ کی زندگی میں ایک طرف بہت سی اشیاء کثیر المشاہدہ ہیں، دوسری طرف ان کا اظہار کچھ متعین جملوں میں بار بار ہوتا رہا ہے اس لیے آپ کو کبھی یہ احساس بھی نہیں ہوتا کہ معمولی اشیا کے متعلق بھی آپ کا

شعور آپ کی زبان پوری طرح ادا کرنے سے قاصر ہے۔

اس سے اعلیٰ آپ کا جمالیاتی وجدان ہے، آپ کا اخلاقی وجدان ہے یہ تمام وجدانات کبھی بھی جملوں میں پوری طرح سما نہیں سکتے۔ مذہبی وجدان تو ان تمام میں سب سے اعلی ہے اس لیے اس کا الفاظ کے جامے سے نظریں چرا لینا بعید از قیاس بات نہیں معلوم ہوتی۔

اس سلسلے میں دوسری اہم بات یہ ہے کہ ہر وجدان کی دو جہتیں ہوتی ہیں، ایک داخلی اور ایک خارجی۔ داخلی جہت میں وہ تجزیہ و تحلیل یا اظہار کی طرف رجوع نہیں ہوتا بلکہ خود اس وجدان پر اس کی توجہات مرکوز ہوتی ہیں۔ خدا کے وجدان میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے کہ یہ وجدان ہر قسم کے امتیازات سے مبّرا ہو جاتا ہے اور اس مقام میں خدا کی حقیقت ''منقطع الاشارہ اور ممتنع الوجدان'' ہو جاتی ہے، لیکن جب یہی وجدان اپنی دوسری جہت کی طرف توجہ کرتا ہے اور عالم اظہار کی طرف رجوع ہوتا ہے، تو ایک طرف تو وہ الفاظ کے جامے میں ظاہر ہوتا ہے نظام زندگی دیتا ہے، اخلاقی ہدایت اور اس کے ضوابط عطا کرتا ہے اور دوسری طرف ایک مربوط نظام فکر بھی پیش کر دیتا ہے۔

ان دونوں جہتوں کے بغیر یہ وجدان نامکمل رہتا ہے۔ بعض صوفیاء کے نزدیک ''فنافی اللہ'' آخری درجہ نہیں ہے، بلکہ ''بقاباللہ'' کا درجہ اس سے بھی اعلی اور بلند ہے۔ یہاں پر انسان پھر واپس اسی دنیا میں آجاتا ہے اور یہیں کی بود و باش میں اپنے اظہار کے طریقے تلاش کرتا ہے۔ نبوت کی شان اسی لیے انتہائی اعلی اور ارفع شان ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ''قاب قوسین او ادنیٰ'' (النجم: ۹) کے مقام پر پہنچ کر بھی اس دنیا میں واپس تشریف لاتے ہیں اور دنیا کو وہ ہدایت عطا فرماتے ہیں جو ازلی نظام کی بنیاد ہے۔ یوں اگر آپ ایک راہب یا صوفی کے نقطہ نظر سے دیکھیں تو اس

کے لیے اس سے اعلیٰ مقام اور اس سے بڑھ کر سعادت کیا ہوگی کہ وہ ''سدرۃ المنتہیٰ'' تک جا پہنچے، اور کون ایسا ہوگا جو اس مقام اعلیٰ تک پہنچ کر واپسی کا خیال بھی دل میں لائے لیکن نبوت کی تکمیل اور خود اس وجدان کی تکمیل ان دونوں جہتوں میں مضمر ہے۔ پھر جب حقیقت کے اعتبار سے عام وجدان اور مذہبی وجدان میں اس قسم کا کوئی فرق نہیں ہے کہ ایک تو قابل انتقال ہو اور دوسرا ناقابل انتقال، تو وہ پہلا فرق بھی کہ دونوں ایک دوسرے سے نوعاً مختلف ہیں، ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان میں نوعی فرق کو واضح کرنے کے لیے لازماً کوئی ایسا فصل (differentia) بتلانا پڑے گا جو ایک نوع کو دوسری نوع سے علیحدہ کر سکے۔

وہ تمام لوگ جو اس وجدان کی غیر انتقالیت کے قائل ہیں، اس سوال کے جواب میں کہ آیا یہ وجدان ہر شخص کے لیے ممکن ہے یا نہیں؟ یہ بات پیش کرتے ہیں کہ یہ ہمدردانہ ایصال (empathy) کی مدد سے ہر شخص کو بقدر ظرف محسوس ہو سکتا ہے۔ یہ بات صحیح ہے لیکن یہ بات صرف مذہبی وجدان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ یہ ہر قسم کے وجدان کے متعلق صحیح ہے۔ کسی دوسرے کی مصیبت پر آپ کے دل میں ہمدردی کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں، ظالم کو دیکھ کر آپ کا دل نفرت سے بھر جاتا ہے، درآں حالیکہ اس کے ظلم سے آپ براہ راست متعلق نہیں ہوتے۔ عام زندگی میں دوسروں کے توجہ دلانے پر آپ بھی ایک شے کو دیکھنے لگتے ہیں جس پر آپ کی توجہ پہلے نہیں ہوتی۔ غرض اس قسم کی ہزار مثالیں آپ روزمرہ کی زندگی میں مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ پھر یہ بات صرف مذہبی وجدان کے ساتھ خاص کیوں ہے کہ وہ الفاظ کے جامے میں تو ایک سے دوسرے میں منتقل نہیں ہو سکتا، لیکن ایصال سے وہ کسی نہ کسی درجہ میں دوسرے میں پیدا کیا جا سکتا ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ ان تمام حقائق کا وجدان، جن کو ہم مذہبی حقائق کہتے

ہیں، کسی نہ کسی درجے میں ہر شخص میں موجود رہتا ہے۔ ''الست بربکم'' (الاعراف: ۱۷۲) کی صدائے بازگشت سے کوئی سینہ خالی نہیں ہے۔ لیکن جس طرح ایک معمولی سے معمولی وجدان میں ایک شخص دوسرے سے مختلف ہوتا ہے جس طرح اخلاقی وجدانات میں ایک کا وجدان ابتدائی اور دوسرے کا اعلیٰ اخلاقی حقائق کا ہوتا ہے اسی طرح اس میدان میں درجات کا فرق ضرور رہتا ہے۔ ہم میں سے ہر شخص اپنے اعماق نفس میں ایک ایسا شعور یا احساس پاتا ہے جو تمام مذہبی حقائق کی بنیاد بنتا ہے اور شعور کے یہی امکانات زمان و مکان کی حد بندی سے نکل کر ہم کو اس حقیقت کا پتہ دے دیتے ہیں جس پر مذہب کی بنیاد قائم ہے۔

لفظ اور معنی کے ربط کا مسئلہ ایک قدیم اور عمیق مسئلہ ہے۔ لفظ سے ہماری روشناسی معنی کی ترسیل کے ایک وسیلہ کی حیثیت سے ہے۔ اگر چہ ہماری فکر کا ایک بڑا حصہ لفظ کے مابعد الطبعیاتی رموز سے بحث کرتا ہے۔ لیکن مابعد الطبعیات کی اس منزل پر پہنچ کر لفظ اور معنی میں ایک ایسی عینیت مطلقہ پائی جاتی ہے جہاں ان دونوں کی تقسیم خود بے معنی ہو جاتی ہے۔ اس لیے الفاظ اور معانی کا ربط و تعلق مظاہر کی سطح پر قابل فہم ہوتا ہے۔ اور حقیقت کی سطح پر لفظ خود حقیقت یا حقیقت خود لفظ ہو جاتی ہے۔ اور اس سے روشناسی کا ذریعہ پھر الفاظ نہیں ہوتے بلکہ کسی طور کا عقلی وجدان ہوتا ہے۔ حقیقت نبوت کے متعلق گفتگو بالعموم اور حقیقت محمدیہ کے متعلق بالخصوص اسی وجہ سے ایک ایسی سطح معرفت سے تعلق رکھتی ہے۔ جہاں حقیقت مطلقہ بے تغیّر ہے اور اس کو ثبات دوام حاصل ہے۔ یہ فکر اگر چہ ہماری اس معروف فکر سے متضاد معلوم ہوتی ہے، جس کو اقبال کے فلسفہ کی بدولت اس اسلامی برصغیر میں رواج حاصل ہوا، لیکن ذرا گہری نظر سے دیکھنے پر پتہ چلتا ہے کہ یہ تضاد خود الفاظ اور زبان کے پیدا کردہ ان گورکھ دھندوں میں ایک ہے جس کو نہ یونانی فکر حل کر سکی اور نہ مغرب کا

جدید فلسفہ۔ فکر و فلسفہ اور مذہب خاص طور پر وہ مذاہب جن کو ہم کتابی مذاہب کہتے ہیں، یعنی یہودیت، عیسائیت اور اسلام۔ کسی نہ کسی طور پر یونانی فکر اور فلسفہ جدید سے خلط ملط ہونے اور ان کے آپس کے ربط و تعلق سے فہم مذہب کے لیے مختلف تعقلات نے جنم لیا۔ اس وقت میری بحث نہ ان تعقلات سے ہے جو مغرب کے فلسفہ جدید کی پیداوار ہیں نہ یونانی فکر کی نارسائی سے۔ اور نہ یہ حقیقت کے اس درجہ سے ہے جہاں الفاظ اور معنی میں عینیت ہوتی ہے۔ بلکہ حقیقت نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی پہلو سے ہے جہاں ہم ایک فکری وجود کی حیثیت سے مظہر نبوت سے بحث کر سکتے ہیں۔ موضوع کو اس طرح برتنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ عصر حاضر کے تعقلات اُس مابعد الطبعیاتی حقیقت کی فہم سے گریز پا ہیں۔ جہاں ''حقیقت'' لفظ اور معانی کی عینیت مطلقہ بن کر عقلی وجدان کا موضوع بن جاتی ہے۔ لیکن دوسری اہم اور بڑی وجہ یہ ہے کہ منصب نبوت عموماً اور مذہب محمدی خصوصاً اس فہم خاص کو ملتزم نہیں ہے۔ اور صاحب شریعت کے چار مقاصد یعنی تلاوت آیات کریم۔ تزکیہ نفس، علم کتاب اور حکمت ہیں۔ درجہ حکمت اگرچہ حقیقتاً کتنا ہی اول کیوں نہ ہو درِجہ زمانی میں آخری ہے۔ لیکن خود حکمت کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایک حکمت حقیقت وجود اور دوسری حکمتِ مظہر وجود۔ عصر حاضر مظہرِ وجود کی حکمت کی فہم کی نمائندگی کرتا ہے اور حقیقتِ وجود کی حکمت سے زیادہ سریع الحس ہے۔ اس لیے ہماری گفتگو کا محور یہی حکمتِ مظہری ہے۔

عصر حاضر کے تعقل کے متعلق یہ بات کس کو معلوم نہیں کہ وہ ایک خاص قسم کے ارتیاب اور تشکیک کا شکار ہے۔ یہ تشکیک عمومی بھی ہے اور خصوصی بھی۔ عمومی تشکیک کی وجہ یہ ہے کہ وہ باتیں جو کسی زمانہ میں صرف خواص کا حصہ تھیں اب وسائل ابلاغ میں انقلاب کی وجہ سے عوام تک پھیل چکی ہیں اور وہ سوال اور بحثیں جن کے

لیے زمانہ قدیم میں علم فضل دونوں کی ضرورت پڑتی تھی اب زبان زد خاص و عام ہیں۔ سوال اور تشکیک آسانی سے پھیلنے والی باتیں ہیں۔ یقین اور ایمان متاع ارزاں نہیں ہیں۔ خصوصی تشکیک کی وجہ علوم کا وہ ارتقاء ہے جو یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے زیر اثر ہوا۔ اس پر مزید سائنسی اور تکنیکی علوم کی وہ ترقی ہے جو اس صدی کا خاص حصہ ہے۔ اس ترقی نے انسانی ذہن پر اس اور اس کی سوچ پر گہرا اثر ڈالا اور اس کے ساتھ ہی اس کا طرز زندگی بالکل بدل کر رکھ دیا۔ تکنالوجی کے زیر اثر طرز زندگی کی تبدیلی سے انسانی اقدار، نقطہ نظر اور فکر، غرض ہر چیز میں ایسی تبدیلی آئی جس کو اہل مذاہب دیکھتے ہی رہ گئے ایسا معلوم ہونے لگا کہ گویا زندگی کا یہ انقلاب مذہبی حقیقتوں کو گرد راہ کی حیثیت سے بہت پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ مسلمانوں کی بدقسمتی کہ انھوں نے دوسرے اہل مذاہب سے سبق حاصل نہیں کیا اور ان تعقلات کی جانچ پڑتال نہیں کی جن کو دوسرے اہل مذاہب نے مذہبی تصورات کی حفاظت کے لیے پچھلے تین چار سو برسوں میں استعمال کیا تھا اور جنھوں نے مذہب سے زمانہ حاضر کی رجعت قہقری میں اس کا ساتھ نہیں دیا۔ آج ہم نے ان ہی تعقلات کو ابدی حقیقتوں کا روپ سمجھ کر فہم مذہب میں استعمال کرنے کے درپے ہیں اور یہ تعقلات تیزی سے اور متوقع طور پر ہمارا ساتھ چھوڑ رہے ہیں۔

نبیوں کے پیغام کا ذریعہ الفاظ ہوتے ہیں۔ آنحضرت علیہ السلام کے پیغام کا وسیلہ وہ الہامی کتاب ہے جس کو قرآن مجید کہتے ہیں اور وہ ہدایات ہیں جن کو حدیث رسولؐ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ دونوں الفاظ کا مجموعہ ہیں اور لفظوں کے معنی لغت کی کسی کتاب میں نہیں ملتے۔ اس لیے کہ اس میں تو لفظ کا بدل دوسرے الفاظ ہوتے ہیں۔ پیغام رسالت کے اصل معنی اس رشتے میں ملتے ہیں جو کتاب اور صاحب کتاب کے مابین ہے۔ سیرتِ رسولؐ، پیغام رسولؐ کے معنی ہیں اور اس کے

بغیر قرآن کے الہامی مفاہیم تک رسائی نہیں ہوسکتی۔

سیرت وکردار اور الفاظ کے اس ربط کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ پہلا خطبہ اشارہ کرتا ہے جو آپ نے اہل مکہ کے سامنے دیا۔ پہاڑ کی بلندی پر کھڑے ہوکر پہاڑ کے دوسری طرف کے واقعات کا مشاہدہ ایک ایسی تمثیل ہے، جس کو چشم دانش صرف عمل رسول کی معرفت سمجھ سکتی ہے۔ اسی طرح قرآن کریم میں ایمان اور عمل صالح میں جس داخلی ربط کا بار بار اشارہ کیا گیا ہے وہ بھی اس حقیقت کا غمّاز ہے کہ کیفیتِ ایمانی کی فہم اور اس کی حقیقت کی معرفت عمل انسانی کے ذریعہ ہوتی ہے۔ کیفیات بلا عمل ہونا معلوم، لیکن ان کی فہم بلا عمل ناممکن ہے۔ عمل ہی ابلاغ کا ذریعہ ہے اور عمل ہی معنی کی ترسیل میں کام آتا ہے۔ الفاظ اور عمل کا یہ ربط جو سیرت رسولؐ نے ہم پر آشکار کیا ہے نبوت کی دوسری بڑی حقیقتوں کی پردہ کشائی کرتا ہے۔ عالم مظاہر کی حقیقت تغیر اور نمو ہے۔ تغیر اور نمو کے رک جانے کا نام موت ہے اور یہ موت جس طرح ذی حیات کے لیے ہے اسی طرح تصورات عقائد اور علم اور ایمان کے لیے بھی ہے۔ انسانی اعمال کی تبدیلی کے ساتھ انسانی فہم بدلتی ہے اور الفاظ کے معنی بدلتے ہیں۔ جو لفظ آج ہم پڑھتے ہیں اس کے معنی بظاہر وہی ہوتے ہیں اور بڑی حد تک وہی ہوتے ہیں جو آج سے ہزار سال قبل تھے۔ لیکن ایک بڑی اہم حد تک بدل بھی چکے ہوتے ہیں۔ لغت پر بھروسہ اور لفظ کو عمل سے کاٹ دینے کی عادت کی وجہ سے ہم اکثر الفاظ کی معنویت کی ہمیشگی پر زیادہ نظر رکھتے ہیں اور ان کے تغیر اور نمو کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ معاشرتی زندگی کے واسطے سے الفاظ کے معنی میں ہم یہ تغیر بچشم سر دیکھ سکتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ماہرین لسانیات اور مفکرین، الفاظ اور معنی کی بحث میں کسی لفظ اور کسی تصور کے تاریخی ارتقاء سے واقفیت حاصل کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اب اگر پیغام رسالت الفاظ کے ذریعہ ہے

اور الفاظ کے جاننے کا ذریعہ عمل ہے، تو آج اس عمل کو ہم کس طرح جان سکتے ہیں جبکہ عامل ہمارے سامنے موجود نہیں ہے۔ کیا ہم ماضی کے کسی تہذیبی مقام کی اسی طرح معرفت حاصل کر سکتے ہیں جس طرح آج ہم اپنے تہذیبی حال سے واقف ہیں؟ کسی ثقافت اور تہذیب کو کیا اس زندہ مشاہدہ کے بغیر سمجھنا ممکن ہے جو اس تہذیب میں رہ کر حاصل ہوتا ہے۔ الفاظ اور بیان ماضی کی کسی زندہ تہذیب کے عکّاس اس لیے نہیں ہو سکتے کہ الفاظ کے ساتھ عمل کا جو ربط تھا وہ تاریخ نے توڑ دیا ہے اور آج کا لفظ آج کے عمل سے مربوط ہے اور آج کا عمل کل کے عمل سے مختلف ہے۔ الفاظ اور تصورات کے ارتقاء کی تاریخ اگرچہ کسی حد تک مرتب ہو سکتی ہے لیکن جب بعد زمانی بڑھتا ہے تو تاریخ کے دو سروں پر کھڑے دو اشخاص کے مابین فہم کا ایک رسمی رشتہ تو قائم رہتا ہے لیکن حقیقی رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اس خلا کو پر کرنے کے لیے جن دو چیزوں کی ضرورت ہے وہ رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی سیرت مبارکہ سے ہمیں اس طرح ملتی ہیں جیسے پہلے کبھی نہیں ملی تھیں۔ اس سیاق میں اگر آپ ختم نبوت کے مسئلہ کو دیکھیں تو اس کی بنیادی اہمیت آپ پر آشکار ہو جائے گی۔ نبوت اس لیے ختم نہیں ہوئی کہ تہذیب اپنے ارتقاء کے مراحل طے کرتی ایک ایسے مقام پر آ چکی تھی جہاں ایک نبی کے پیغام کو حفاظت سے رکھنے اور اس کو نسلاً بعد نسل منتقل کرنے کے ذرائع پیدا ہو چکے تھے۔ اگر وہ صرف یہی ہوتی تو ساتویں صدی سے زیادہ بیسویں صدی کو حق حاصل ہوتا کہ نبی آخر الزماں اس میں مبعوث ہوتے۔ کسی پیغام اور الفاظ کے کسی مجموعہ کو محفوظ کر کے آگے پہنچا دینے سے ان کے معنی آگے نہیں پہنچتے۔ الفاظ معنوں کے بوجھ سے، لمبی مسافت طے کرتے ہوئے شکست و ریخت کا شکار ہو جاتے ہیں اور وہ اس مفہوم تک انسان کو نہیں پہنچاتے جو صاحب لفظ کا منشاء ہوتے ہیں۔

میرے نزدیک ختم نبوت کا منشا ایک تو اس وجدان کو عام کرنا تھا جس کو آپ مذہبی وجدان کہہ سکتے ہیں اور جس کے لیے معیار کی حیثیت سے نبی برحق کا وجدان آپ کی رہبری کرتا ہے۔ اور دوسرے اس اجتہاد کو عام کرنا تھا۔ جو زندگی کے راست مشاہدہ کو سامنے رکھتے ہوئے ان تعقّلات کی نمو کا ذمہ دار ہو، جو نبی برحق نے آج سے چودہ سو سال پہلے پیش کیے تھے۔ یہ دونوں چیزیں ہم کو ماضی سے جوڑتی ہیں اور اُس تہذیب وتمدن کی فہم اور معرفت فراہم کرتی ہیں جو اس سے قبل گزر چکی ہے۔ راست مشاہدہ کی عمومیت سے میری مراد کسی حد تک وہ شے ہے جس کو ارباب تصّوف معرفت کہتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض معرفت کو حقیقت کے غیر لفظی وجدان سے آگے کچھ نہیں سمجھتے اور مشاہدہ اور لفظ کے درونی رشتے جو لازمی رشتے ہیں ان کی نظر سے اوجھل رہتے ہیں۔ انھوں نے اس حقیقت کو بھی نظر انداز کیا ہے کہ معرفت کی عمومیت کے ساتھ ساتھ اجتہاد کی رسائی بھی وسیع کردی گئی ہے اور یہ دونوں اصول مل کر ہی اسلامی معاشرہ کی حیات اور اس کی نشو ونما کے ضامن بن سکتے ہیں۔ صرف کسی ایک اصول پر قائم رہنے سے اسلام کی حیات اجتماعی یک رخی طور پر تو ترقی کرسکتی ہے لیکن اس تہذیب کی عکّاس نہیں ہوسکتی جس کو محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا میں قائم کیا تھا۔ مذہبی وجدان کی یہ عمومیت جس کا معیار پیغمبرانہ وجدان ہو خدا کی وہ امانت ہے جس کے زمین وآسمان متحمل نہیں ہوسکے اور جس کو بالآخر انسان کے ناتواں کندھوں نے اٹھایا، لیکن نبی آخرالزماں کے آنے تک اُس وجدان کو وہ مہر توثیق نہ ملی تھی جو حضور نے اس کو عطا کی۔ انسانی وجدان اب خاتم النبی کی توثیق سے اس حقیقت کا راست متحمل ہوسکتا ہے جس کے پہلے انبیاء متحمل ہوا کرتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں امت محمدی کے وہ تمام لوگ جو اس وراثت کے امین ہوسکتے ہیں اپنے اپنے درجہ اور مقام میں نبوت کی ان خصوصیات کے حامل ہیں

جو حضور سے پہلے پیغمبروں میں مختص ہوا کرتی تھیں۔ حضور کی ذات گرامی کا یہ وہ کارنامہ ہے کہ جس نے انسان کو انسانیت کی معراج پر پہنچا دیا اور چونکہ اب کوئی منزل انسانیت کی منزل کے ماورا نہیں ہے، تکمیل دین کا اعلان کر دیا گیا۔ اب انسانیت کی نمو اور ترقی کی بنیاد یہ وجدان، حرکت کا یہ سرچشمہ اور یہ ذوق آگہی ہے۔ انسان اس وجدان سے ماورا کسی فرد کا محتاج نہیں ہے۔ اس کو اب صحیح اور غلط، قانونی اور غیر قانونی، اچھے اور برے، مفید اور غیر مفید میں امتیاز پیدا کرنے اور حکم لگانے کے لیے کسی کی ضرورت نہیں ہے۔ محمد عربی سے توثیق شدہ وجدان اس کے لیے کافی ہے۔

یہ وجدان اپنے اظہار کے لیے جب معاشرتی عمل میں جنم لیتا ہے تو اس پر اگر ایک طرف اس عمل سے رہنمائی حاصل کرنے کی قید ہوتی ہے جو خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل تھا، تو دوسری طرف اجتہاد سے اس میں آزادانہ حرکت کا رجحان بھی پرورش پاتا ہے۔ اجتہاد ماضی سے بغاوت کا نام نہیں ہے۔ یہ انسانی کوششوں کو ایک تاریخی تسلسل سے مربوط کرنے کا ذریعہ ہے۔ ہر معاشرہ کے مابعد الطبعیاتی، سماجی، سائنسی اور عملی تعقّلات چند خارجی اور داخلی اسباب کے امتزاج سے پیدا ہوتے ہیں اور معاشرہ کا عمل ان تعقّلات کو معنی عطا کرتا ہے۔ اگر ہم تاریخ کے کسی دور کے تعقّلات بعینہٖ قبول کر لیں تو ان کی مثال ایسی منجمد شبیہوں کی ہو گی جن میں زندگی کی حرارت اور حرکت موجود نہیں ہے۔ زمانہ کے ساتھ ان تعقّلات کی تبدیلی سے ہم کو خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے اور نہ یہ سمجھنے کی کہ اگر آج ہم بعینہٖ اس تہذیبی حالت کو واپس نہیں لا سکتے جو اب سے ہزار یا دو ہزار سال پہلے قائم تھی تو کسی طرح اس معیار تک نہیں پہنچ سکتے جو ہم نے اپنے آئیڈیل کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ تاریخ کے کسی حصہ کو منجمد کر کے موجودہ دور میں زندہ نہیں کیا جا سکتا۔ تہذیبی

تشخص تبدیلیوں اور تغیرات کے باوجود اسی طرح برقرار رہتا ہے اور رہ سکتا ہے جس طرح انفرادی تشخص۔ اگر ایک فرد اپنی عمر کے کسی حصہ میں اپنے ہر جز کو بدل کر بھی وہی فرد رہ سکتا ہے تو تاریخ کے اس تسلسل میں کوئی تہذیب اپنی روایتوں میں تبدیلیوں کے باوجود کیوں اپنا تشخص برقرار نہیں رکھ سکتی؟ اجتہاد، عمومی تصورات کی عالمگیریت کو برقرار رکھتا ہے اور خصوصی روایت کے تغیر کو بے جا نہیں سمجھتا۔ تہذیب کے ہر دور میں عمومی تصورات کی تفہیم کے انداز بدل سکتے ہیں اور بدلتے رہے ہیں۔ اسلامی فکر کی عظمت کا نشان یہی ہے کہ اس نے اس کائنات سے مقدّس اور غیر مقدّس کے فرق کو مٹا کر تمام وجود کو مقدّس بنایا ہے اور اپنے وجدان کی تخلیقی صلاحیتوں کو کام میں لاتے ہوئے ہر دور میں فکر کی نئی راہیں وضع کی ہیں۔ خاتم النبیّین ہونے کی حیثیت سے مذہبی وجدان کی بنیاد پر اجتہاد کی ذمہ داری وہ امانت ہے جو حضور نے اپنی امت کے سپرد کی ہے اور خود اس پر عمل کر کے شہادت دی ہے جس کا گواہ خود خدا ہے۔

خدا

ہم اپنی زبان سے جو الفاظ بولتے اور ذہن میں جو تصورات قائم کرتے ہیں ان کا تعلق ہمارے تجربے اور مشاہدے کی مختلف اقسام سے ہوتا ہے۔ بعض الفاظ ہماری حسّی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً ان اشیاء کے نام جن کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کانوں سے سنتے ہیں اور زبان سے چکھتے ہیں۔ بعض الفاظ ان الفاظ کو ملا کر جملے بناتے ہیں اور مختلف اشیاء کے ایک دوسرے سے ربط و تعلق کو واضح کرتے ہیں۔ مثلاً کتاب میز پر ہے، مچھلی پانی کے اندر ہے۔ بعض الفاظ اور تصورات کو ہمارا ذہن اس کائنات کے تعلق کے لیے وضع کرتا ہے۔ مثلاً ۲ + ۲ چار ہوتے ہیں اور ایک مثلث کے درونی زاویوں کا مجموعہ ۱۸۰ درجے ہوتا ہے اور بعض الفاظ اور تصورات ہماری زندگی کے درونی مشاہدات اور روحانی تجربات یا اس کے داخلی احساسات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے معنی، مفہوم، قدر و قیمت اور اہمیت کی تبدیلی انسان کے احساسات اور تجربات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ہوتی رہتی ہے۔ یہ الفاظ

اشخاص کے ساتھ نشوونما پاتے ہیں اور ان کی زندگی اور حقیقت اشخاص کی زندگی سے مماثلت رکھتی ہے۔ اور اشخاص کے لیے ان کی معنویت عام اشیاء کی معنویت سے زیادہ حقیقی اور زیادہ اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ ایک چھ سال کا بچہ جب اپنی ماں سے کہتا ہے کہ ممی آپ مجھے اچھی لگتی ہیں تو یہ الفاظ ایک چھ سالہ بچے کے جذبات کے ترجمان ہوتے ہیں اور یہی بچہ جب عالم شباب میں یہی الفاظ اپنی ہم عمر لڑکی کو مخاطب کر کے کہتا ہے تو اس کے جذبات اور تجربے کی نوعیت بالکل دوسری ہوتی ہے۔ اب ان الفاظ کے معانی کی وسعت گیرائی اور گہرائی مختلف ہوتی ہے۔ ان کے پس پشت فکر وعمل کی آزادی کا احساس ہوتا ہے اور ان کا دائرہ عمل زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود کہ اچھا لگنے کا یہ تجربہ بچپن کے تجربے سے مختلف ہوتا ہے ان میں ایک مشترک کیفیت بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح جیسے چھ سال کا بچہ بالغ ہو کر مختلف ہونے کے باوجود بڑے اہم معنوں میں ایک ہی رہتے ہیں۔

جس طرح زندہ وجود میں ایک استقلال اور تبدیلی بہ یک وقت موجود ہوتے ہیں، اسی طرح ان تصورات میں بھی جو ایک زندہ شخص کے ذہن وشعور میں جنم لیتے ہیں استقلال اور تبدیلی بیک وقت موجود ہوتی ہے۔ انسانی زندگی کی طرح تصورات کی بھی اپنی زندگی ہوتی ہے جو نشوونما تغیر و تبدّل اور زوال وانحطاط سے دوچار ہوتی ہے۔ چنانچہ ان تصورات کی صحیح تفہیم صرف اسی وقت ممکن ہے جب ان کو ان کی حیات اور اس تجربے سے جدا نہ کیا جائے جس کا اظہار وہ ہوتے ہیں۔ اگر ان تصورات کو اس تجربے سے جدا کر دیا جائے تو وہ اپنی محسوس حقیقت کھو بیٹھتے ہیں اور انسانی ذہن کی تجرید یا اختراع قرار دیے جاتے ہیں جس طرح اقلیدس کی جومیٹری۔ تجریدی عمل کے ذریعے حاصل ہونے والے تصوارات اس التباس کا موجب بنتے ہیں کہ یہ تصورات تجربہ کے ''جوہر'' کو بیان کرتے ہیں۔ جوں ہی ایک زندہ تجربے

اور ایک زندہ تصور کو جوہر کی زبان میں ادا کیا جاتا ہے یا سمجھا جاتا ہے اسی لمحے وہ بیگانگی (alienation) جنم لیتی ہے جو ایک زندہ تجربے کو ایک آئیڈیالوجی میں بدل دیتی ہے۔ تجرید کے نتیجے میں اجنبیت یا بیگانگی کا پیدا ہونا استثنا نہیں قاعدہ ہے۔ جب یہ عمل شروع ہوتا ہے (جسے بدقسمتی سے مذہبی مفکرین ارسطالیسی منطق کے نتیجے میں ایک بدیہی کلیہ کی شکل میں پیش کرتے رہے ہیں) تو انسانی تاریخ حقیقی انسانوں کی تاریخ کی جگہ جس میں انسان اور تصورات کا رشتہ درونی ہوتا ہے) آئیڈیالوجی کی تاریخ بن جاتی ہے۔ اس طرح زندگی کا ایک جیتا جاگتا تجربہ احساس وحقیقت اور منطق وتجرید کی بھول بھلیوں میں گم ہو جاتا ہے۔ (۱)

یہ چند سطریں جو دراصل مضمون کی تمہید ہیں نہایت اہم ہیں۔ بعض مذاہب، خصوصاً یہودیت اور اسلام، خدا کو ذات واجب الوجود سمجھتے ہیں، اور اس کو صفات کمالیہ سے متصف مانتے ہیں۔ ان مذاہب میں خدا کی تنزیہی جہت نے مذہب کے بارے میں ایک ایسے نقطہ کو فروغ دیا ہے جو مذہب کی اصل روح سے دور اور مذہبی تجربے سے بیگانگی پر مبنی ہے۔

ابتدائے آفرینش میں خدا ایک مجرّد تصور نہیں تھا، نہ وہ ارسطو کا مسبّب الاسباب تھا نہ وہ ذات واجب الوجود صفات کمالیہ کے ساتھ تھا۔ وہ انسان کا ایک محسوس اور مقرون تجربہ تھا اور اس تجربہ کا اظہار یہ دعا تھی کہ ''ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا وترحمنا لنکونن من الخسرین'' (الاعراف: ۹۲) اپنی ذات کے اندوہ وکرب کا احساس ساتھ ہی اس کے مداوا کے لیے ایک اور احساس جو اس کرب واندوہ میں امید کی کرن بن کر مغفرت کا سامان مہیا کرتا ہے۔ اس وقت یہ رب (پروردگار) نہ ثبوت کا محتاج ہے اور نہ دلیل کا۔ وہ (رب) انسان کے لیے اسی طرح حقیقی اور محسوس ہے جس طرح اس کا غم اور دکھ۔ خدا کی تفہیم

کے لیے یہ بات بڑی اہم ہے اس لیے کہ خدا کا تصور کسی عقلی تفکر کا رہین منت نہیں ہے بلکہ انسان کے ایک حقیقی تجربے سے تعلق رکھتا ہے۔

خدا کے فوری احساس یا تجربے کے برعکس خدا کا ''تصور'' یا ''تعقل'' اس سماجی اور سیاسی ہئیت سے متاثر ہوتا ہے جو کسی معاشرے میں موجود ہوتی ہے۔ ایک قبائلی نظام میں سردار اور بادشاہ مقتدر اعلیٰ کی حیثیت رکھتے تھے۔ اسی لیے انسانی تصور نے خدا کو بھی قادر مطلق کی شکل میں دیکھا۔ چنانچہ انسان کے مذہبی وجدان کا اظہار جن بنیادی تصورات کی شکل میں ہوا اس میں قدرت کاملہ کا تصور پہلا تصور ہے۔ اور یہ تصور تمام توحیدی مذاہب میں مشترک ہے۔ لیکن یہ تصور انسانی تجربہ یا احساس کی کس حقیقت کی طرف رہنمائی کرتا ہے؟ کیا حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، ابن عربی، اسپنوزا، آئن سٹائن سب کا خدا ایک ہی ہے۔ اور اگر وہ ایک نہیں ہے تو کیا ان تمام ''خداؤں'' میں کوئی احساساتی قدر مشترک ہے؟ یا کچھ میں یہ قدر مشترک ہے اور کچھ میں نہیں؟

یہ بات غالباً محتاج دلیل نہیں ہے کہ احساسات بالآخر تصورات اور تصورات الفاظ کا روپ دھار لیتے ہیں اگر ایسا نہ ہوتا تو انسانوں کے درمیان افہام و تفہیم ممکن نہ ہوتی اور وہ ایک دوسرے سے کلام نہیں کر سکتے تھے لیکن اس عمل میں دو باتوں کا سامنے رکھنا ضروری ہے۔ اولاً تصور یا لفظ اور احساس جس کا اظہار تصور اور لفظ سے ہو رہا ہے ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں اور ہم تصورات کو احساسات کی بجائے بعض مابعد الطبیعیاتی حقائق کا نشان سمجھنے لگتے ہیں۔ ثانیاً یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ کوئی تصور یا لفظ اس احساس کی کلی نمائندگی نہیں کرتا جس پر وہ مبنی ہوتا ہے۔ وہ تو اس کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن اس کا عین یا بدل نہیں ہوتا۔ جیسے بدھ مت والے کہتے ہیں کہ وہ انگلی جو چاند کی طرف اشارہ کرتی ہے چاند نہیں

ہوتی۔ کوئی ایک فرد اپنے کسی احساس کو ''الف'' کہتا ہے اور بہت سارے لوگ اپنے اپنے احساسات کو یہی نام دیتے ہیں۔ اس طرح جو تصور الف کے نام سے جانا جاتا ہے۔ وہ اس احساس کا بدل نہیں ہوتا جو لوگ فی الواقع محسوس کرتے ہیں۔ یہ لفظ ایک علامت ہے جو تقریباً ان احساسات کی نمائندگی کرتا ہے جو لوگوں کی داخلی زندگی سے متعلق ہوتے ہیں۔ یہ علامات ایک طرف لوگوں کو ایک دوسرے سے رشتہ ابلاغ میں منسلک کرتی ہیں لیکن دوسری طرف اس حقیقت سے جس کی یہ نمائندگی کرتی ہیں اجنبیت اور بیگانگی کا ایک رجحان بھی پیدا کرتی ہیں اور یہ اجنبیت اس وقت عروج پر پہنچ جاتی ہے جب یہ تصورات ایک آئیڈیولوجی کا روپ دھار لیتے ہیں۔ مذہبی تصورات یا آئیڈیولوجی اس عمل کی بہترین مثال ہیں۔

اس اجنبیت کے فروغ کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ انسانی فکر میں ایک رجحان یہ بھی ہے کہ وہ اپنے تصورات کو ایک کلی نظام کی شکل میں مرتب کرے اور اپنے افکار کو ایک یقینی بنیاد پر مستحکم کرے۔ اس کی ایک بہترین مثال دیکارت (۲) ہے جو اپنے طریق تشکیک سے ایک مستحکم بنیاد پر پہنچنا چاہتا تھا، ایک ایسی بنیاد جس پر علم کی یقینی عمارت اٹھا سکے۔ یہی محرک امام غزالی کا بھی تھا جو انسانی علوم کے لیے ایک یقینی بنیاد کی تلاش میں تھے اس لیے کہ منطقی طور پر انسانی علم کا کوئی شعبہ دائرہ تشکیک سے باہر نہیں ہے۔ (۳) انسان فطری طور پر جزئیات کے علم سے آگے بڑھ کر علم کا ایک ایسا کلی نظام تشکیل دینا چاہتا ہے جو منظّم اور مربوط ہو اور جس کے حوالے سے ہر جز کی تشریح و تفہیم ہو سکے۔ لیکن انسانی علم خود اپنی نوع کے اعتبار سے کلی نہیں صرف جزئی علم ہی ہو سکتا ہے اور اس کو کلی بنانے کی ہر کوشش میں انسان اپنی طرف سے غیر محسوس اضافے کر لیتا ہے اور ان اضافوں کو وہ یقینیات کی فہرست میں اسی طرح شامل سمجھتا ہے جس طرح اپنے جزئی محسوس تجربے کو۔ یہ عمل ہم کو تاریخ

سائنس میں واضح طور پر نظر آ سکتا ہے۔ بہت سے سائنسی نظام چند جزئی حقیقتوں اور ایسے خیالی مفروضوں کا ایک مرکب ہوتے ہیں جن کی مدد سے جزئی حقیقتیں ایک نظام سے منسلک ہو جاتی ہیں۔ جب نئے حقائق کا علم ہوتا ہے اس وقت پتہ چلتا ہے کہ ماقبل نظام میں کیا حقیقت تھی اور کیا مفروضہ۔ بطلیموس سے کوپرنیکس، نیوٹن اور پھر آئن سٹائن تک سائنسی علم کا سفر اس کی ایک مثال ہے۔ اسی قسم کے عمل سے ہم سیاسی تصورات اور سیاسی آئیڈیولوجی میں دوچار ہوتے ہیں۔ انقلاب فرانس کے عمل میں فرانسیسی بورژوا خود اپنی آزادی کے لیے جنگ کر رہے تھے لیکن وہ اس خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ وہ آزادی اور مسرت کے ہمہ گیر عالمی اور کلی اصولوں کے لیے لڑ رہے ہیں اور یہ اصول تمام انسانیت کے لیے یکساں طور پر قابل تقلید ہوں گے۔ (۴)

مذہبی تصورات کے ارتقا کی تاریخ میں بھی یہ عمل کارفرما نظر آتا ہے کسی زمانے میں انسان کو اپنے جزئی علم میں اس بات کا امکان نظر آیا کہ وہ اپنی استعداد کو بڑھا کر انسانی وجود کے حقائق کا کلی احاطہ کر سکے اور اپنی ذات کو ایک بنیادی احساس سے ماورا بقیہ نظام کائنات سے ہم آہنگ کر سکے۔ اس کشف کو اس نے مختلف زمانوں میں مختلف ثقافتوں، معاشی اور سیاسی حالات معاشرتی رسموں اور زبان کے زیر اثر برہما، نروان، یہودا، یزدان، خدا اور اللہ کے نام دے دیے معلوم تاریخ میں ۱۵۰۰ سے ۵۰۰ قبل مسیح میں انسان اپنی اس شناسائی کو یہ نام دینے میں کامیاب ہوا۔ لیکن یہ نام بہت جلد ایک فلسفیانہ منطق کی شکل اختیار کر گئے اور ان کے چاروں طرف نظاموں اور آئیڈیولوجیز کا تانا بانا بن لیا گیا۔ ان نظاموں کی تشکیل میں جو غیر واقعی خلا موجود تھا۔ اس کو اسی طرح خیالی مفروضوں سے پر کر لیا گیا جس طرح سائنسی نظاموں میں بطلیموس یا نیوٹن نے کیا تھا۔ (۵)

فلسفہ مذہب میں جس خدا کے وجود کے بارے میں ثبوت مہیا کیے جاتے ہیں اور ارسطو، دیکارت یا اشاعرہ اور معتزلہ جس خدا کی بات کرتے ہیں وہ ان تصورات اور الفاظ ہی کی بات کرتے ہیں جو کبھی انسانی احساس کا جز تھے لیکن بعد میں مابعد الطبیعیاتی تصورات اور آئیڈیولوجی کی شکل اختیار کر گئے۔ کانٹ نے خدا کے بارے میں جن دلائل کا رد پیش کیا تھا وہ اسی فلسفے کا رد تھے۔ یہ کہنا کہ ''خدا کا وجود اس کے تصور کا لازمی حصہ ہے'' ایک مابعد الطبعیاتی نظام فکر کا وہ غیر مرئی حصہ ہے جس کو انسانی خوش فہمیوں نے ایک نظام بنانے کی کوشش میں فراہم کیا ہے اور یہ اس احساس سے اجنبی ہے جس کی نمائندگی کرنے کے لیے ہمارے متقدمین نے خدا اللہ برہما اور رب کے الفاظ استعمال کیے تھے۔

سیاسیات، معاشرتی علوم، سائنس مذہب اور فلسفے میں علم کی ترقی سے مختلف نظام اور آئیڈیالوجیز تشکیل پانے لگتی ہیں جو ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہو جاتی ہیں۔ اور جوں ہی ایک نظام فکر یا نظام حیات کسی گروہ طبقہ یا تنظیم کا مرکزی خیال بن جاتا ہے رہنماؤں، افسروں یا علما کی ایک جماعت پید ہو جاتی ہے جو اس فکر کی محافظ کہلاتی ہے اور اپنے پیروکاروں پر اپنا تسلّط قائم رکھنا چاہتی ہے۔ یہ جماعت اس تسلّط کو برقرار رکھنے کے لیے ان اختلافات پر زیادہ زور دیتی ہے جو مختلف نظاموں میں پائے جاتے ہیں اور اپنے اس طرز عمل سے اختلافی فروعات کو اس اصل سے بھی زیادہ اہم بنا دیتی ہے جو ابتدائی احساس کا جز تھا۔ اس طرح مذاہب فلسفیانہ، سائنسی اور سیاسی نظاموں اور آئیڈیالوجیز (ideologies) کی شکل میں معاشرے میں مستحکم ہو جاتے ہیں، اور پھر ان نظاموں پر بیوروکریسی اور افسر شاہی کا ایک طبقہ اپنا تسلط جما لیتا ہے۔

مذاہب عالم میں وہ مذاہب جو مسلمانوں میں اہل کتاب کے نام سے

معروف ہیں ''نظام حیات'' اور آئیڈیولوجی کی زیادہ بات کرتے ہیں۔ ان کی بہ نسبت مشرق کے دوسرے قدیم مذاہب مثلاً ہندومت، بدھ مت، شنٹو مذہب عموماً انسانی ذات کی تکمیل اور عرفان کے مذاہب مانے جاتے ہیں۔ مغرب کے بنیادی ثقافتی عوامل کی وجہ سے مغرب میں مذاہب نے بنیادی مذہبی احساس اور ''نظام حیات'' کے مابین فاصلہ زیادہ تیزی سے عبور کرلیا ہے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ تمام مذاہب کے بنیادی احساسات میں مشترک عوامل زیادہ ہیں۔ چونکہ ہم بنیادی احساس اور نظام حیات میں اس کی منتقلی کی بات کررہے ہیں اس لیے ہماری تفہیم (understanding) کے لیے اہل کتاب کے مذاہب کا جائزہ زیادہ مفید ہوگا۔

عہد نامہ عتیق (٦) میں خدا کے تصور کا ایک تاریخی ارتقا ملتا ہے اور یہ ارتقا ایک قوم کی زندگی کی بارہ سوسالہ تاریخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بارہ سوسال میں خدا کے تصور میں تبدیلی کے باوجود ایک بنیادی احساس مشترک بھی ہے لیکن یہ بنیادی احساس ایک منجمد اور غیر متبادل تصور کی مانند نہیں بلکہ ایک متحرک شعور ہے جو اپنی یکسانیت کے باوجود بدلتا رہتا ہے اور اس تبدیلی کے ساتھ ساتھ جو الفاظ اور معانی اس سے وابستہ ہوتے ہیں ان میں بھی تبدیلی آتی رہتی ہے۔ لیکن جو بات اس تبدیلی میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ فطرت یا انسان کی ساختہ دنیا حقیقت اعلیٰ نہیں ہیں اور نہ ہی اعلیٰ ترین قدر (highest value)۔ حقیقت تو صرف ذات واحد ہے، جو اعلیٰ ترین قدر کی نمائندگی کرتی ہے اور جو انسان کی زندگی کا مقصود ہے۔ اور یہ مقصود انسان اپنے جذبہ عشق اور عقل کی تکمیل ہی سے حاصل کرسکتا ہے۔

عہد نامہ عتیق کے گہرے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیم اور یسعیاہ نبی (Isaiah) کے خدا میں، ذات واحد کی لازمی صفات مشترک ہیں لیکن اس

اشتراک کے باوجود خدا کا تصور اسی طرح مختلف ہے جس طرح ایک خانہ بدوش ان پڑھ اور قدیم قبائلی سردار سے ایک ہزار سال بعد ایک تہذیب یافتہ معاشرے میں رہنے والا ایک عالمی مفکر مختلف ہوتا ہے۔ خدا کا تصور ایک مشترک مرکز کے باوجود معاشرے کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا رہا۔ اگر اس تسلسل اور تاریخی ارتقا کو نظر انداز کر دیا جائے تو یوں محسوس ہوگا کہ ارتقا پذیر معاشرے میں جیسے وہ تصور ایک ہی خدا کا نہیں ہے بلکہ حضرت ابراہیم اور یسعیاہ نبی دو الگ الگ خداؤں کی بات کر رہے ہیں جو اپنی صفات میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ تاریخی ارتقا کے پہلے مرحلے میں خدا کا ظہور ایک حاکم مطلق کے روپ میں ہوتا ہے۔ جس نے انسان اور فطرت کو پیدا کیا ہے۔ اور اگر وہ (خدا) ان سے خوش نہ ہو تو وہ دونوں کو فنا کر سکتا ہے۔ لیکن خدا کی اس مطلق حاکمیت کے بالمقابل انسان ہے جو ایک طرح سے اس کا بالقوہ (potential) رقیب ہے جو شجر علم اور شجر حیات کے پھل کھا کر خدائی تک پہنچ سکتا ہے۔ شجر علم کا پھل انسان کو خدا کی حکمت سے آشنا کر سکتا ہے اور شجر حیات کا پھل اسے خدا کی حیات ابدی سے ہم کنار کر سکتا ہے۔ سانپ کے فریب میں آ کر آدم وحوا نے شجر علم کا پھل کھا کر خدائی سفر کا پہلا مرحلہ طے کر لیا۔ اس طرح خدا کی حاکمیت مطلق کو خطرہ لاحق ہوا۔ ''اور خداوند خدا نے کہا: دیکھو کہ آدمی نیک و بد کی پہچان میں ہماری مانند ہو گیا ہے اور اب کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور شجر حیات سے بھی کچھ لے کر کھائے اور ہمیشہ جیتا رہے اس لیے خداوند خدا نے اس کو باغ عدم سے باہر کر دیا''۔ (۷) اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لیے خدا نے انسان کو جنت سے نکال دیا۔ اور اس کی عمر کی حد ایک سو بیس (۱۲۰) سال مقرر کر دی۔

انسان کی نافرمانی کے اس عمل اور جنت سے اس کے ہبوط کی کہانی کو عیسائی تفاسیر نے ایک غلط راستے پر ڈال دیا۔ عہد نامہ عتیق میں ''گناہ'' کا لفظ استعمال ہی

نہیں ہوا ہے۔ وہاں تو انسان خدا کی حاکمیت مطلق کے لیے ایک چیلنج ہے اور وہ اس لیے کہ وہ بالقوۃ خدائی صفات رکھتا ہے۔ انسان کا پہلا عمل انکار کا عمل ہے۔ جس کی خدا نے اس لیے سزا دی کہ انسان نے خدا کی خدائی میں شریک ہونا چاہا اور چوں کہ خدا اپنے اختیارات اور اپنی برتری قائم رکھنا چاہتا تھا، اس لیے بزور آدم وحوا کو جنت سے خارج کر دیا۔ اور اس طرح انسان کو خدائی کے دوسرے مرحلے کی طرف قدم بڑھانے یعنی شجر حیات کا پھل کھانے سے روک دیا۔ خدا کی قدرت کے سامنے انسان بے بس تو ہو گیا لیکن ندامت یا پشیمانی کی بجائے (۸) اس نے باغ عدن سے نکل کر ایک آزادانہ دنیا میں سانس لینا سیکھ لیا۔ نافرمانی کا پہلا عمل انسانی تاریخ کا آغاز ہے اس لیے کہ یہ انسانی آزادی کی ابتدا تھی۔

خدا کے تصور کے ارتقا کو اس وقت تک سمجھنا مشکل ہے۔ جب تک ان تضادات کو نہ سمجھ لیا جائے جو اس تصور میں ابتدا ہی سے موجود تھے۔ عہد نامہ عتیق کی رو سے خدا اگرچہ قادر مطلق ہے لیکن اس نے ایک ایسی مخلوق پیدا کی جو بالقوۃ خود اس کے سامنے نبرد آزما ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ اپنی تخلیق کی ابتدا ہی سے انسان میں بغاوت اور خدائی کا دعویٰ کرنے کا رجحان موجود تھا جو زمانے کے گزرنے کے ساتھ ظاہر ہوتا رہا۔ خدا کے ''جبر'' سے انسان ''آزادی'' حاصل کرتا رہا اور اس طرح وہ خود خدا کی صفات سے اپنی ذات کو قریب تر کرتا رہا۔ رفتہ رفتہ انسان نے اس تصور سے بھی بڑی حد تک آزادی حاصل کر لی کہ خدا اس کا بلاشرکت غیرے ''مالک'' ہے۔

بائبل میں خدا کا یہ تصور ایک مرتبہ اور سامنے آتا ہے کہ خدا ایک مطلق العنان حاکم ہے' جو اپنی مخلوقات سے جس طرح چاہے برتاؤ کر سکتا ہے۔ جیسے ایک کمہار اپنے چاک پر بنے ہوئے ٹیڑھے میڑھے برتن توڑ ڈالتا ہے اسی طرح خدا بھی

بدقماش لوگوں کو ہلاک کر دیتا ہے۔ اور چونکہ انسان اپنی فطرت میں بدقماش ہے اس لیے خدا تمام جانداروں کو تباہ کرنے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ عہد نامہ عتیق کا یہ بیان خدا کے تصور میں ایک اہم تبدیلی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ خدا اپنے فیصلے پر ''پشیمان'' ہوتا ہے اور بالآخر نوح علیہ السلام اس کے خاندان اور حیات کی دوسری انواع کو بچانے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ اس ساری کہانی میں فیصلہ کن بات وہ میثاق ہے جو خدا کے اور نوحؑ اور اس کی اولاد کے درمیان طے پاتا ہے اور جو قوس قزح کی تمثال میں آسمان میں نظر آتا ہے۔ ''اور خدا نے نوحؑ سے اور اس کے بیٹوں سے کہا: دیکھو میں اپنا عہد تم سے اور تمہارے بعد تمہاری نسل سے اور سب جانداروں سے جو تمہارے ساتھ ہیں کیا پرند' کیا چرند' اور زمین کے سب درندوں سے جو کشتی سے نکلے' زمین کے ہر طرح کے جانداروں سے قائم کرتا ہوں تم سے میں اپنا عہد قائم کرتا ہوں کہ کوئی جاندار پانی کے طوفان سے پھر ہلاک نہ ہوگا اور نہ طوفان ہی دوبارہ آئے گا کہ زمین کو تباہ کرے۔ اود خدا نے کہا کہ جو عہد میں ہر زمانے کی پشتوں کے لیے اپنے اور تمہارے درمیان بلکہ تمہارے ساتھ کے سب جانداروں کے درمیان کرتا ہوں اس کا یہ نشان ہے۔ میں اپنی کمان بادل میں رکھتا ہوں وہ میرے اور زمین کے درمیان عہد کا نشان ہو۔ جس دن میں زمین کے اوپر بادل لاؤں اور میری کمان بادل میں نظر آئے تو میں اس عہد کو یاد کروں گا جو میرے اور تمہارے اور ہر جاندار کے درمیان ہے۔ طوفان کا پانی دوبارہ نہ چڑھے گا کہ تمام جانداروں کو ہلاک کرے۔ کمان جب بادل میں ہوگی میں اسے دیکھوں گا اور میں اس دائمی عہد کو یاد کروں گا جو خدا اور ہر جاندار کے اور ہر مخلوق کے درمیان قائم ہے''۔ (۹)

خدا اور انسان کے درمیان میثاق کا یہ تصور ان وقتوں کی پیداوار معلوم ہوتا ہے جب خدا خود یونانی دیوتاؤں کی طرح انسان کی مثال تھا جس میں انسان کی طرح

برائیاں اور اچھائیاں موجود تھیں اور جس کی قوت اور عظمت کے مقابلے کی جرات انسان کرسکتا تھا۔ لیکن بائیبل کے مرتبین نے میثاق کا ذکر، تصور خدا کی قدیمی شکلی میں رجعت کے سیاق میں نہیں، بلکہ اس تصور کے ارتقا کے سیاق میں کیا ہے۔ ''میثاق'' کا تصور، یہودیت کے ارتقا میں ایک نہایت اہم اور فیصلہ کن پیش رفت ہے۔ یہ آگے کی طرف ایک ایسا اہم قدم ہے جو انسان کو مکمل آزادی کی طرف لے جاتا ہے۔ اس طرح انسان کو مکمل طور پر کسی کے قبضہ قدرت میں ہونے کے احساس سے بھی آزادی ملتی ہے اور ذاتی طور پر بھی وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے۔

میثاق یا معاہدے کے طے پانے سے خدا قادر مطلق نہیں رہا۔ خدا اور انسان، ایک معاہدے میں دو فریق بن جاتے ہیں۔ خدا اب مطلق ''حاکم'' نہیں بلکہ ایک ''دستوری'' بادشاہ ہے، وہ بھی اس میثاق کا اسی طرح پابند ہے جس طرح انسان۔ ایک طرف خدا قدرت کاملہ سے دستبردار ہو جاتا ہے اور دوسری طرف انسان اسی وعدے کی رو سے جو خدا نے اس سے کیا ہے خدا کی قدرت کاملہ کے سامنے صف آرا ہو جاتا ہے۔ اس معاہدے میں ایک بنیادی شرط ایسی ہے جس میں خدا انسانوں اور دوسری تمام مخلوقات کے زندہ رہنے کے حق کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ وہ پہلا حق ہے جسے خدا چھین نہیں سکتا۔ یہاں یہ بات خاص طور پر توجہ طلب ہے کہ یہ پہلا قانونی معاہدہ، خدا اور بنی اسرائیل کے قبیلوں کے درمیان نہیں، بلکہ خدا اور انسانیت کے درمیان ہے۔ بنی اسرائیل کی تاریخ، انسانی تاریخ کا صرف ایک باب ہے، اور انسانی جان کے احترام کا اصول، کسی ایک قوم، یا قبیلے سے کیا ہوا معاہدہ نہیں، بلکہ تمام انسانیت سے ایک ''میثاق'' ہے۔

خدا اور انسانیت کے مابین اس میثاق کے بعد ایک دوسرا عہد ہے جو بنی اسرائیل اور خدا کے درمیان ہے۔ بائبل میں اس میثاق کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے

''اور خداوند نے ابرام (حضرت ابراہیم) سے کہا تو اپنے وطن اور اپنے اقربا کے درمیان سے بلکہ اپنے باپ کے گھر سے روانہ ہواور اس سرزمین میں چل جو میں تجھے دکھاؤں گا۔ میں تجھے ایک بڑی قوم بناؤں گا۔ تجھے برکت دوں گا اور تیرا نام سرفراز کروں گا سو وہ برکت کا باعث ہوگا۔ جو تجھے برکت دیں میں ان کو برکت دوں گا۔ جو تجھ پر بددعا کریں ان پر میں بددعا کروں گا۔ جہان کے کل قبیلے تجھ میں برکت پائیں گے''۔(۱۰)

یہ الفاظ بھی ایک عالمگیر اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ برکت صرف قوم ابراہیم کے لیے نہیں بلکہ پوری نوع انسانی کے لیے ہے۔ آگے چل کر اولاد ابراہیم کے لیے خدا مصر کے دریا اور دریائے فرات کے درمیان کی زمین بخشنے کا وعدہ کرتا ہے اور اس کو دوبارہ کتاب تکوین کے باب ۱۷ میں تفصیل سے دہرا دیتا ہے۔

خدا اور بندے کے درمیان میثاق کے اس تصور سے ایک نہایت اہم نتیجہ برآمد ہوتا ہے جو کتاب تکوین میں وارد خدا اور ابراہیم کے درمیان مکالمے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ مکالمہ سدوم (Sodom) اور عمورا (Gomorrah) کی تباہی سے متعلق ہے' خدا وہاں کے رہنے والوں کو ان کی بداعمالیوں کے سبب تباہ کرنا چاہتا ہے۔ جب ابراہیم کو خدا کے ارادے کا پتہ چلتا ہے تو وہ خدا سے حجت کرتا ہے کہ بداعمال لوگوں کے ساتھ اس شہر کے نیک لوگوں کا تباہ ہو جانا انصاف سے بعید ہے۔ خدا وعدہ کرتا ہے کہ اگر اس شہر میں پچاس نیک لوگ بھی ہوں گے تو خدا اس کو تباہ نہیں کرے گا۔ بار بار ''حجت'' کے بعد' یہ تعداد گھٹ کر دس رہ جاتی ہے''... ابراہیم خداوند کے سامنے ہی کھڑا رہا اور نزدیک جا کر اس سے کہا کہ کیا تو نیک کو بد کے ساتھ ہلاک کرے گا' اگر پچاس راستباز آدمی اس شہر میں ہوں' کیا وہ بھی سب

کے ساتھ ہلاک ہوں گے؟ اور ان پچاس راست بازوں کی خاطر اگر وہ وہاں ہوں تو کیا اس مقام کو چھوڑ نہ دے گا؟ ایسا نہ کرنا۔ یہ تجھ سے بعید ہے کہ نیک کو بد کے ساتھ مار ڈالے اور نیک جو ہیں بد کے برابر ہو جائیں۔ یہ تجھ سے بعید ہے۔ تو جو تمام دنیا کا حاکم ہے کیا راستی سے انصاف نہیں کرے گا؟'' حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ پورا مکالمہ خدا کی مطلق العنانی کے خلاف ایک نہایت اہم قدم ہے' نہایت عزت اور احترام کی زبان میں۔ ''دیکھ میں نے اپنے مالک کے سامنے بولنا شروع کیا اگرچہ میں خاک اور راکھ ہوں''۔ حضرت ابراہیم خدا سے انصاف کے اصولوں پر عمل کرنے کی درخواست کرتے ہیں۔ یہ عظیم شخصیت کسی عاجز اور ملتجی کی شخصیت نہیں بلکہ ایک غیور' اور خوددار شخصیت ہے' جسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ خدا سے انصاف کا مطالبہ کرے۔

حضرت ابراہیم کے اس مطالبے کے ساتھ یہودی روایت میں ایک نیا اضافہ ہوتا ہے۔ چونکہ خدا اپنے عہد نامے کی وجہ سے انصاف کے اصولوں کا پابند ہے' اور انسان کو بحیثیت مجموعی ہلاک نہ کرنے کا وعدہ کر چکا ہے' اور وہ اپنی مخلوق پر شفیق ہے' اس لیے انسان کی حیثیت اب محض ایک غلام کی نہیں ہے۔ انسان اب خدائی عمل کو اس طرح چیلنج کر سکتا ہے' جس طرح خدا' انسان کے عمل کو۔ اس لیے کہ اب دونوں ''عہد نامہ'' کی رو سے انصاف کے اصولوں کے پابند ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام و حوا نے خدا کی حکم عدولی کی تھی اس کی پاداش ان کو بھگتنا پڑی اور ان کو خدا کے حکم کے سامنے سر جھکا کر باغ عدن سے سوئے زمین آنا پڑا۔ اس کے برخلاف حضرت ابراہیم کا سوال و جواب حکم عدولی نہیں بلکہ خدا کے سامنے سر اٹھا کر انصاف کے تقاضے یاد دلانا ہے۔ حضرت ابراہیم ایک باغی، یا خاطی غلام نہیں بلکہ ایک آزاد انسان ہیں جن کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے اور جن کے خدا کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ

اس کو رد کر دے۔ اس لیے کہ میثاق کی رو سے وہ یہ حق پہلے ہی ختم کر چکا ہے۔

حضرت موسیٰ تک آتے آتے خدا کے تصور کے ارتقا کی یہ داستان تیسرے مرحلے میں داخل ہوتی ہے اس مرحلے تک بھی خدا کے تصور کے تمام تجسیمی خواص ختم نہیں ہوئے تھے۔ خدا' اب بھی انسانی صفات کی تشبیہ و تمثیل ہی سے جانا جاتا ہے۔ اب بھی خدا' بندے سے ''کلام'' کرتا ہے اور طور سینا پر رہتا ہے۔ بنی اسرائیل کے لیے دو الواح پر قانون رقم کرتا ہے۔ یہی تجسیمی' یا بشری زبان بائبل میں آخر تک استعمال ہوتی ہے۔ البتہ اس تصور میں جو نیا عنصر داخل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اب خدا کائنات کے خالق کی بجائے ایک تاریخی عامل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ خدا' اور دیوی، دیوتا میں جو واضح فرق نمودار ہوتا ہے وہ خدا کے کسی خاص نام سے متصف نہ ہونے کا تصور ہے۔ بنی اسرائیل کو یہ حقیقت سمجھنے میں مشکل پیش آئی کہ خدا کا کوئی نام نہیں' بلکہ وہ کائنات میں کارفرما ایک بے نام قوت کا نام ہے' اور ان کو ''خدائی جبر'' سے آزادی کا تصور بھی مشکل نظر آتا ہے۔ وہ اب بھی مشرکانہ عقائد کے تحت خدا کو ہر مرحلے اور ہر آن' انسانی معاملات میں حاکم کے روپ میں دیکھنا چاہتے تھے۔ خدا اپنے پہاڑ حوریب پر حضرت موسیٰ سے ہم کلام ہوتا ہے۔ ''میں تیرے باپ کا خدا' اور ابراہیم کا خدا' اور اسحاق کا خدا اور یعقوب کا خدا ہوں''۔ (۱۱) اور حضرت موسیٰ خدا سے کہتے ہیں کہ ''دیکھ جب میں بنی اسرائیل کے پاس پہنچوں اور ان سے کہوں کہ تمہارے باپ دادا کے خدا نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور وہ مجھ سے کہیں کہ اس کا نام کیا ہے؟ تو میں ان سے کیا کہوں؟''

خدا نے موسیٰ سے کہا: میں ہوں جو ہوں۔ اور اس نے کہا کہ تو بنی اسرائیل سے یوں کہنا کہ ''وہ جو ہے'' اس نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے''۔ (۱۲) یہ تصور اصنام پرستی کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اصنام کا نام ہوتا ہے' جس طرح ہر شے کا

نام ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اشیا' زمان و مکان میں مقیم ہوتی ہیں۔ بنی اسرائیل جن کے ذہنوں پر صنم پرستی کا تصور مسلط تھا' اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر تھے کہ خدا بے نام بھی ہوسکتا ہے' اور دیوی دیوتا کی صفات سے متصف ہونے کی بجائے تاریخی ارتقا کے ایک درونی عامل کی حیثیت سے بھی قائم رہ سکتا ہے خدا بنی اسرائیل کی اس کمزوری کو سمجھنے کے باوجود اپنی بات پر اصرار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ''میں ہوں جو ہوں'' اور یہ کہ ''وہ جو ہے'' اس نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے۔

خدا' اپنے آپ کو اس غیر معمولی لقب سے کیوں موسوم کرتا ہے؟ ''میں ہوں'' یا ''وہ جو ہے'' اس کا کیا مطلب ہے؟ عبرانی زبان میں ''ایہیہ'' (Eheyeh) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اس کے مفہوم میں یہ نکتہ شامل ہے کہ خدا کا وجود کسی شے کے وجود کے مانند نہیں ہے جو اپنے وجود میں مکمل ہو چکی ہے اور جس کا کوئی نام ہو۔ ہر تکمیل شدہ شے کو نام دیا جاسکتا ہے لیکن جو موجود ہوتے رہنے کی حالت میں ہو وہ تو بے نام ہی ہوگا' اس لیے کہ نام تو کسی شے کا ہوتا ہے۔ ایہیہ اسی طرح ایک حیاتی عمل ہے جو جاری ہے' ہوتے رہنے کی حالت میں ہے' ہوچکنے کی حالت میں نہیں۔ حضرت موسیٰ کو خدا نے جو جواب دیا اس کا آزاد ترجمہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ ''میرا نام ''بے نام'' ہے' ان سے کہہ دو کہ بے نام نے تم کو ان کے پاس بھیجا ہے''۔ نام صرف اصنام کے ہوسکتے ہیں' اس لیے کہ وہ اشیا کے زمرے میں آتے ہیں' خدا کا کوئی نام نہیں ہوتا۔ ایہیہ کے نام کا رمز یہی ہے کہ خدا' بنی اسرائیل کی رعایت کرتے ہوئے اپنے لیے ایک نام کو استعمال کرتا ہے' لیکن یہ نام ''بے نام'' ہے۔ ایک صوفی عارف اکہارٹ (Eckhart) کہتا ہے کہ وجود کی آخری منزل ذات خداوندی سے لاعلمی کا اندھیرا ہے۔ حضرت موسیٰ نے اسی وجہ سے کہا تھا کہ جس نے مجھے بھیجا ہے وہ بے نام ہے اور اس نے اپنا کوئی نام نہیں رکھا۔ اور اسی وجہ سے یسعیاہ نبی نے کہا تھا

کہ تو پوشیدہ خدا ہے جو تجھ کو جتنا زیادہ تلاش کرتا ہے اتنا تو اس کو نہیں ملتا۔ تو اس کو ایسے تلاش کر کہ وہ کبھی نہ ملے۔ اگر تو اس کو تلاش نہ کرے گا تو اس کو پالے گا۔

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

ایہیہ (Eheheh) عبرانی زبان میں ایک فعل ناقص ہے جو واحد متکلم کی جہت سے استعمال ہوتا ہے۔ وہ فعل ناقص ''ہونا'' ہے جو ایک فعل مختتم نہیں ہے بکہ مستقبل کی ''ہویت'' کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ عبرانی زبان میں زمانہ حال سے متعلق افعال نہیں ہیں اور زمانہ حال کے اظہار کے لیے صفت فعلی سے کام لینا پڑتا ہے جیسے ''میں لکھ رہا ہوں''۔ اس حال کو ظاہر کرنے کے لیے کوئی فعل عبرانی زبان میں موجود نہیں۔ ایہیہ کے معنی اس طرح ہوں گے کہ خدا ہے تو، لیکن اس کی ہویت ایک فعل مختتم نہیں اور وہ کسی ایسی شے کی مانند نہیں ہے جس کے وجود کی تکمیل ہو چکی ہو بلکہ وہ ایک زندہ اور متحرک حقیقت ہے۔ ایک ہوتے رہنے کی حالت۔ نام تو اس شے کا ہوتا ہے جو ہو چکی ہو' اس لیے خدا بے نام ہے اور ''ہوتے رہنے'' کی حالت میں ہے۔

وہ خدا جو تاریخ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے کسی شبیہ اور تصور کی قید میں نہیں آسکتا' چاہے وہ تصور اور شبیہ آواز کی ہو' یعنی کوئی نام' یا لکڑی' پتھر اور سونے چاندی کی ہو۔ احکام عشرہ میں بہت صاف اور واضح طور پر خدا نے شبیہ بنانے سے روکا ہے۔ ''تب خداوند نے کلام کر کے یہ سب باتیں فرمائیں۔ میں خدا تیرا خدا ہوں جو تجھ کو ملک مصر یعنی جائے غلامی سے نکال لایا ہے۔ تیرے لیے میرے حضور کوئی دوسرا معبود نہ ہو۔ تو اپنے لیے کوئی تراشی ہوئی چیز یا کسی چیز کی صورت جو اوپر آسمان میں یا نیچے زمین میں یا زمین کے نیچے کے پانی میں ہے' مت بنا۔ تو ان کو سجدہ نہ کرنا اور نہ ان کی خدمت کرنا کیونکہ میں خداوند تیرا خدا خدائے غیور ہوں''۔

(۱۳) خدا کی تنزیہ پر یہ اصرار یہودی مذہب کا سب سے بنیادی اصول ہے۔
عہد عتیق میں خدا کا نام ''یہواہ'' ہے۔ یہ نام بجائے خود ایک سری ابہام رکھتا ہے۔ اس نام کو بھی ''بے جا'' زبان سے نہیں نکالنا چاہیے۔ احکام عشرہ میں آیا ہے ''تو اپنے خداوند اپنے خدا کا نام بے جا نہ لے کیونکہ خداوند اس کو بے گناہ نہ ٹھہرائے گا جو اس کا نام بے جا لیتا ہے''۔ (۱۴) یہودی مفسر نحمانائیدس (Nahmanides) نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ بے جا نام لینے کے معنی بلا کسی ''مقصد'' کے اس نام کا محض عادتاً لینا مراد ہے۔ احتیاطاً اہل یہود ''یہواہ'' کا پورا نام لکھتے ہیں اور نہ زبان سے نکالتے ہیں بلکہ اس کے بدلے ''ادونائی'' (Adonai) کہتے ہیں، جس کے معنی ''میرے آقا'' کے ہیں۔ یہ نام بھی وہ صرف اپنی عبادات، یا بائبل پڑھتے ہوئے متن کے حصے کے طور پر ادا کرتے ہیں۔ دوسرے مواقع پر وہ ''ادوشیم'' (Adoshem) کہتے ہیں۔ اس نام میں بھی پہلا رکن ادوٗ ''ادونائی'' کا پہلا حصہ ہے، اور ''شیم'' کے معنی نام کے ہیں۔ یہاں تک کہ کسی دوسری زبان میں بھی وہ خدا کا پورا نام لکھنے سے احتراز کرتے ہیں، اور اس کا مخفف (مثلاً خ د) استعمال کرتے ہیں، اس ڈر سے کہیں وہ یہواہ کا نام ''بے جا'' نہ لے بیٹھیں۔ مذہبی فکر میں یہ بات بڑی اہمیت کی مالک ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہودیوں کے نزدیک بائبل کے حکم کا مقصد یہ ہے کہ انسان خدا سے کلام تو کرسکتا ہے مثلاً عبادات، اور دعاؤں میں لیکن وہ خدا کے متعلق کوئی گفتگو نہیں کرسکتا، اس لیے کہ اس گفتگو میں خدشہ یہ ہے کہ خدا صنم نہ بن جائے۔ بائبل کی روایت میں انسان کی شبیہ بنانے سے اسی لیے روکا گیا ہے کہ انسان میں خدا کی ایک جہت موجود ہے اور یہ لامتناہی بہت کسی تصویر میں نہیں سما سکتی۔

خدا کے تصور میں یہ ارتقائی تبدیلی بائبل کے مطالعے سے بہ آسانی نظر

آ سکتی ہے۔ ابتدا میں خدا ایک قبائلی سردار کی صفات رکھتا معلوم ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ یہی تصور تجرید کے ایک ایسے مرحلے میں داخل ہوتا ہے جہاں اس کا نام' بے نام ہو جاتا ہے' جس کی کوئی شبیہ بنانا ممکن نہیں۔ یہی تصور' پندرہ سو (۱۵۰۰) سال کے بعد مشہور یہودی عالم موسیٰ بن میمون (۱۲۰۴ء۔۱۱۳۵ء) کے ہاتھوں ایک اور شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب 'دلالہ۔الحائرین' میں اس نے ایک ''منفی'' الٰہیات تشکیل دی ہے' جس کی رو سے ذات خداوندی کو مثبت صفات' مثلاً وجود' حیات' علم' حکمت' ارادہ وغیرہ سے متصف کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اس کو ایسی صفات سے متصف کیا جا سکتا ہے جو اس کے کام یا فعل سے متعلق ہوں۔ موسیٰ بن میمون کا کہنا ہے کہ ''ہمارے معلم حضرت موسیٰ نے جو دنیا کے عقل مند ترین شخص تھے خدا سے دو چیزیں دریافت کی تھیں اور ان دونوں کے جواب ان کو مل گئے تھے۔ ان دو باتوں میں ایک یہ تھی کہ موسیٰ کو خدا کی صفات سے مطلع کیا جائے اور جس کا جواب خدا کی طرف سے یہ ملا کہ اس کی تمام صفات' ان افعال کے علاوہ نہیں ہیں جو خدا سے صادر ہوتے ہیں۔ خداوند خدا نے یہ بھی بتلایا کہ اس کی حقیقی ذات جانی نہیں جا سکتی' لیکن ساتھ ہی انسان کو وہ طریقہ بھی بتا دیا جس کی مدد سے وہ ممکنہ حد تک خدا کے متعلق جان سکتا ہے۔ موسیٰ بن میمون نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ خدا کو جاننے کے دو طریقے ہیں۔ ایک طریقہ عام آدمیوں کے لیے جن کی فکری استعداد ترقی یافتہ نہیں ہوتی۔ اس قسم کے لوگوں کے لیے یہ کہنا کافی ہے کہ خدا ایک ہے' ہر قسم کی تجسیم سے بالاتر ہے' اور اس پر کوئی اثر انداز نہیں ہو سکتا اور اس کو خود اپنے سوا کسی چیز کی مثل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اس کے برخلاف' جب اہل دانش خدا کے متعلق کچھ جاننا چاہیں' تو ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ ''خدا کی کسی شکل اور کسی ہئیت میں کوئی لازمی مناسبت نہیں ہیں' اور یہ کہ جب خدا کی تجسیم کا انکار کیا جاتا ہے تو اس کے معنی ہی تمام

مثبت صفات سے انکار کے ہیں۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے اور وہ متعدد صفات سے متصف ہے، وہ زبان سے تو خدا کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں لیکن فکری طور پر شرک میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ ذات کے ساتھ صفات کے وجود کا اقرار خدا کی ذات کے علاوہ کسی اور شے کے وجود کے اقرار کے ہیں جو توحید خالص کے تصور کی ضد ہے"۔ (۱۵)

الغرض خدا کی ذات گرامی کسی قسم کی بھی مثبت صفت سے بیان نہیں کی جاسکتی، رہا سوال منفی صفات کا تو ان کا استعمال اس غرض سے ہے کہ وہ ہمارے اذہان کو ان حقائق کی طرف متوجہ کر دیں جو خدا پر ہمارے ایمان سے متعلق ہیں۔ یہ منفی صفات ہمیں خدا کی ذات میں شرک کی طرف نہیں لے جاتیں بلکہ اس اعلیٰ ترین علم کی طرف اشارہ کرتی ہیں جس تک پہنچنا انسان کے لیے ممکن ہو سکتا ہے۔

موسیٰ بن میمون کا یہ خیال کہ خدا کی ذات کو سمجھنے کے لیے کوئی مثبت صفت کام نہیں آسکتی، ایک دوسرے سوال کو جنم دیتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ اور حضرت سلیمان کے علم خداوندی اور ایک عام فلسفی کے علم میں پھر کیا فرق ہے؟ ظاہر ہے کہ علمائے یہود کے لیے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ حضرت موسیٰ اور حضرت سلیمان اور ایک عام فلسفی دونوں علم کے ایک ہی مرتبہ پر فائز ہیں۔ یقیناً یہ بھی حقیقت ہے کہ خدا سے متعلق جتنی مرتبہ بھی کسی صفت کی نفی کی جائے گی اتنا ہی علم میں کمال پیدا ہوگا۔ اور جتنی مرتبہ اس کی ذات کے لیے کسی صفت کا اثبات کیا جائے گا، اتنا ہی آپ خدا کے حقیقی علم سے دور ہوتے جائیں گے۔

لیکن کلام مقدس (عہد عتیق اور جدید) میں خدا کی جو مثبت صفات بیان ہوئی ہیں ان کی تشریح کس طرح ہوگی؟ اس سوال کے جواب میں موسیٰ بن میمون کہتا ہے "توراۃ انسان کی زبان میں کلام کرتی ہے" خدا نے حضرت موسیٰ کے پیروؤں کو

نماز، اور قربانی سے متعلق ان کی پرانی رسومات پر قائم رہنے کی اجازت دی اور اس نے یہ حکم نہیں دیا کہ وہ اپنے پرانے طور طریقے کلیتاً چھوڑ دیں۔ اس قسم کے احکام انسانی فطرت کے خلاف ہوتے۔

اگر پیغمبر اپنے ماننے والوں کو ایسی باتوں کی دعوت دیں جو ان کے مروّجہ طور طریقوں کی کلّی طور پر نفی کریں تو لوگوں کے لیے ایسی دعوت قبول کرنا ناممکن ہوگا۔ اس لیے پیغمبروں کا پیغام انقلابی نہیں، بلکہ ارتقائی ہوتا ہے۔ وہ اگر چند باتوں میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں، تو بہت ساری باتوں کو کسی قدر، ردّ و بدل سے قبول بھی کر لیتے ہیں۔ مذہبی طور طریقے اسی لیے کسی قدر ترمیم و تنسیخ کے ساتھ نئے دین کا جز بن جاتے ہیں اور لوگ اپنے پرانے رسم و رواج میں نئے زمانے کے تقاضوں کے پیش نظر اصلاح قبول کر لیتے ہیں۔ خدا کا، اس کی مثبت صفات کے ساتھ بیان انھی طور طریقوں میں سے ہے جنھیں ایسے عوام کے لیے برقرار رکھا گیا ہے جو اپنی کم فہمی کی وجہ سے خدا کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے اور ان کے لیے یہ مزمور سمجھنا مشکل ہے کہ ''اے خداوند خموشی تیری مناجات ہے''۔

موسیٰ بن میمون کی الٰہیات میں صفات خداوندی کے دونوں پہلوؤں یعنی صفات عمل اور منفی صفات ایک دوسرے سے پیوست ہیں۔ وہ خدا کے تصور کو تمام مشرکانہ تصورات سے پاک کرنا چاہتا ہے اور اسی وجہ سے مثبت صفات کا انکار کرتا ہے کہ ان کو ماننے سے شرک کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ فلاطینوس (Plotinus) کے اشراقی فلسفہء صفات کا کلّی انکار نہیں کرتا بلکہ کسی حد تک ان کو ماننے کو تیار ہے۔ مثلاً اگر خدا کی منفی صفت یہ کہہ کر بیان کی جائے کہ وہ لاچار نہیں ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ہم یہ مانیں کہ وہ قادر مطلق ہے اور یہی بات تمام سلبی صفات کے انکار پر لاگو ہوتی ہے، مثلاً خدا کی لاعلمی کا انکار، اس کے لیے علم کا اقرار

ہے' اور اس کی بے طاقتی سے انکار اس کی قوت کا اقرار ہے۔

اس ساری بحث سے پتہ چلتا ہے کہ خدا کے تصور کا ایک خاص سمت میں ارتقا ہوا ہے۔ حضرت آدم کا خدا ایک غیور خدا ہے اور حضرت موسی کا خدا بے نام ہے۔ اور موسیٰ بن میمون تک آتے آتے اس خدا کے متعلق صرف اتنا جانا جا سکتا ہے کہ وہ کیا نہیں ہے' اور یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ وہ کیا ہے؟ اس طرح موسیٰ بن میمون کے ہاتھوں الٰہیات خود اپنے عدم تک پہنچ جاتی ہے۔ جب خدا کے متعلق کوئی مثبت بات کہنا ممکن نہ ہو تو پھر الٰہیات کا علم کس طرح باقی رہ سکتا ہے؟ جب خدا خود ''منقطع الاشارہ'' اور ''ممتنع الوجدان'' ہو' غیاب کلّی اور بذاتہٖ اعمٰی ہو تو اس کے لیے خموشی سے بہتر کوئی زبان نہیں ہو سکتی۔ (۱۶)

یہودی مذہب میں کوئی قابل ذکر الٰہیات موجود نہیں ہے۔ جہاں تک عقائد یا صحیح اور غلط عقیدے میں امتیاز کا تعلق ہے' سو بائبل خدا کے کاموں کے بیان سے بھری ہوئی ہے۔ خدا نے انسان اور کائنات کو پیدا کیا' بنی اسرائیل کو فرعون کے مظالم سے نجات دلائی' ان کو ارض موعود میں لا بسایا۔ بائبل میں خدا ذریعہ بھی ہے اور عامل بھی' جو رحمت' شفقت اور رافت سے کام لیتا ہے' جو عدل کرتا ہے اور جو جزا اور سزا دیتا ہے۔ لیکن بائبل میں خدا کی ذات اور اس کی ماہیت سے متعلق کوئی تفصیل نہیں کہ وہ کیا ہے' اور کون ہے؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات اور اس کی ماہیت پر بحث اور فکر کی ہمت شکنی کی گئی ہے۔ اور جو باتیں سربستہ راز ہیں ان کو کھولنے سے منع کیا گیا ہے۔ (۱۷)

کلام مقدس میں نبیوں کی دعوت کی داستانیں پڑھ جائیے۔ کسی نبی نے بھی الٰہیات کے مسائل بیان نہیں کیے اور نہ ہی عقائد کی کوئی رسمی درجہ بندی کی۔ وہ سب خدا کے کاموں کو بیان کرتے ہیں اور ان احکام کو جو خدا انسانوں کے لیے صادر

کرتا ہے۔ وہ اس جزا وسزا کی وعید سناتے تھے جو خدا ان کو اعمال کے بدلے میں عطا کرے گا۔ ان میں سے کسی نے بھی عقائد اور الٰہیات کی بات نہیں کی اور نہ رسومات کی کوئی فہرست لوگوں کے ہاتھ میں تھمائی کہ جن سے ذرہ برابر تفاوت ممکن نہ ہو۔

یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ تلمود میں اور بعد کی یہودی روایت میں الٰہیات اور عقائد کے اہم اجزا موجود ہیں۔ ان میں اگرچہ خدا اور اس کی ماہیت کے متعلق تو کوئی بات موجود نہیں ہے لیکن فریسیوں کا یہ اصرار ضرور ہے کہ ایک متقی یہودی کو حیات بعد الموت کے عقیدے پر ایمان رکھنا ضروری ہے اور اسے اس امر سے بھی آگاہ کیا گیا ہے کہ اگر اس عقیدے پر ایمان نہ ہو تو بے عقیدہ لوگ اخروی نعمتوں سے محروم رہیں گے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ صدوسیوں (Sadducees) اور فریسیوں (Phariseees) کے درمیان اختلافات کا سبب نہیں بنا بلکہ یہ ان دونوں گروہوں کے درمیان کشمکش کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوا ہے۔ صدوسی امرا کے اس طبقے کی نمائندگی کرتے تھے، جن میں آزاد خیال اور مذہبی دونوں شامل تھے۔ اس کے برخلاف فریسی، پڑھے لکھے متوسط طبقے کے نمائندے تھے۔ ان دونوں طبقوں کے سیاسی اور سماجی مفادات ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ اور اس اختلاف کو نظریاتی بنیاد فراہم کرنے کے لیے حیات بعد الموت کے عقیدے کا سہارا لیا گیا۔ فریسیوں نے اصرار کیا کہ حیات بعد الموت کا عقیدہ بائبل میں موجود ہے، جب کہ صدوسی اس بات سے انکار کرتے تھے۔ فریسی، بائبل کی جن آیات کا حوالہ دیتے تھے وہ نص صریح نہیں تھیں بلکہ وہ تفسیری کوششیں تھیں جو عقیدے کے ثبوت میں پیش کی جاتی تھیں۔ صدوسیوں کا کہنا درست تھا کہ بائبل عقیدہ آخرت پر ایمان لانے کا مطالبہ نہیں کرتی۔

صدوسیوں اور فریسیوں کے اس نزاع کے علاوہ تلمود میں بہت کم باتیں

ایسی ہیں جنھیں عقائد یا ''الٰہیات'' کی فہرست میں شامل کیا جاسکتا ہو یا جن پر راسخ العقیدہ ہونے کے لیے ایمان لانا ضروری ہو۔تلمود کے شارحین زیادہ تر نظام زندگی،قوانین،اور نظام حیات کے موضوعات سے بحث کرتے ہیں۔ خدا کی ذات ان کی فکر کا محور نہیں ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا پر اعتقاد کے معنی صرف یہ ہیں کہ انسان خدا کی صفات کو اپنے اندر پیدا کرے۔خدا کی ذات کا جو علم بھی انسانی فکر کا موضوع بنتا ہے وہ اسی حوالے سے ہے۔اور خدا کے عرفان کے معنی یہی ہیں کہ اس سے محبت کی جائے اور اس کے مقابلے میں کسی اور ''بت'' کو زندگی کا مقصد نہ بنایا جائے۔

یہودی مذہب میں توحید پر اصرار اور شرک اور بت پرستی سے انکار کا مطلب ایک مخصوص الٰہیات پر ایمان نہیں ہے۔حقیقت تو یہ ہے کہ عیسائیت کے برخلاف یہودی مذہب میں الٰہیات اور عقائد کا کوئی نظام موجود نہیں ہے۔موسیٰ بن میمون نے یہودی مذہب کے تیرہ عقائد ترتیب دیئے تھے جو یہودیت کے لیے ایمان مفصّل کا درجہ رکھتے تھے۔لیکن یہ عقائد یہودی ایمانیات کا جز نہ بن سکے۔ اشکنازی یہودی ان عقائد کو شام کی نماز میں گاتے تھے اور بعض صبح کی نماز کے بعد۔ یہودیت میں خدا کی وحدانیت کسی الٰہیات کی بنیاد نہیں ہے بلکہ اصلاً غیر خدا کا انکار، اور شرک سے براءت ہے۔

احکام عشرہ، جو بائبل کا مرکزی مضمون ہے اس اعلان سے شروع ہوتا ہے ''میں خداوند تمہارا خدا ہوں جو تجھ کو ملک مصر یعنی جائے غلامی سے نکال لایا''۔اور اس اعلان کا پہلا حکم یہی ہے کہ ''میرے لیے میرے حضور کوئی دوسرا معبود نہ ہو،تو اپنے لیے کوئی تراشی ہوئی چیز یا کسی چیز کی صورت جو اوپر آسمان میں یا نیچے زمین میں، یا زمین کے نیچے پانی میں ہے مت بنا۔تو ان کو سجدہ نہ کرنا اور نہ ان کی خدمت

کرنا''۔(۱۸)

بت پرستی کے خلاف جنگ ، عہد نامہ عتیق کا ایک بنیادی تصور ہے جو اسفارخمسہ سے اسفار نبوت تک پھیلا ہوا ہے۔ کنعان میں مقیم قبائل کے خلاف جنگ اور وہ بہت سے مذہبی احکام، بت پرستی کے خلاف ایک شدید احساس کے پس منظر میں ہی سمجھ میں آسکتے ہیں۔ اسفار نبوت میں بت پرستی کے خلاف مضامین کم نمایاں نہیں ہیں لیکن انبیاء کی زبانی یہ حکم نہیں دیا گیا کہ بت پرستوں کو ختم کر دیا جائے بلکہ اس خواہش اور آرزو کا اظہار ہے کہ بت پرستی کے خلاف تمام قبائل متحد ہو جائیں۔

بت کسے کہتے ہیں؟ بت پرستی کیا ہے؟ بائبل کا بت پرستی کے خلاف اس قدر اصرار کیوں ہے؟ خدا پرستی اور بت پرستی میں کیا فرق ہے؟ اور خود خدا اور بت میں طرّہ امتیاز کیا ہے؟ یہ بڑے اہم سوال ہیں اور ان کی تفہیم کے بغیر، خدا کی فہم ممکن نہیں ہے۔

توحید اور بت پرستی میں فرق یہ نہیں ہے کہ توحید ایک خدا کے اقرار کا نام ہے اور بت پرستی میں بہت سے اصنام ہوتے ہیں۔ اگر انسان بہت سے اصنام کی جگہ کسی ایک صنم کو بھی پوجے تو یہ بھی بت پرستی ہی ہوگی، توحید نہیں ہوگی۔ جو لوگ ایک خدا کو بت کی طرح سمجھتے ہیں اور پوجتے ہیں وہ صنم پرستوں سے مختلف نہیں ہیں۔

بت کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ خدا یا اللہ کیا نہیں ہے۔ اللہ یا خدا، جو غایت اعلیٰ یا مقصود ہے۔ وہ نہ تو فرد ہے، نہ ریاست، نہ کوئی ادارہ ، نہ قوت و طاقت ، نہ قبضہ و اختیار۔ مختصراً وہ انسانی ساختہ کوئی کاریگری نہیں ہے۔ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں خدا سے قریب ہوں، تو اس کے اولین معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں ''اصنام سے محبت نہیں رکھتا، ان کی پیروی کرنا نہیں چاہتا اور ان کے قرب سے گریزاں ہوں''۔ صنم، انسان کی دائمی خواہشات کا مظہر ہے۔ مادر گیتی کی طرف

پلٹ جانے کی خواہش، قبضہ، اقتدار، شہرت اور دولت کی خواہش۔ یہ خواہشات انسانی نظام اقدار میں اصنام اور قدر اعلی کی شکل اختیار کرلیتی ہیں۔ اصنام پرستی کی تاریخ دراصل ان سینکڑوں اصنام کی فہرست پیش کرتی ہے جو انسان نے اپنی خواہشات نفسانی کے مظاہر اور نمائندوں کی شکل میں تراشے تھے۔ یہ خواہشیں دراصل ان اصنام کے بغیر ناپسندیدہ تھیں اور اصنام کی شکل میں انھوں نے مذہبی تقدّس کا لبادہ اوڑھ لیا تھا۔ انسان کی مذہبی تاریخ، زیادہ تر اسی اصنام پرستی کا مظہر ہے۔ ابتدا میں یہ اصنام مٹی، پتھر اور لکڑی کے ہوتے تھے۔ آج کے دور میں یہ ریاست، سیاست پیداوار اور ترقی، سماج اور انصاف کے نام پر حکومت کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، اور ان سب کو اسی طرح تقدّس کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے جس طرح مذہبی اصنام کو۔

انسان اپنی خواہشات اور شدّت جذبات کو صنم کی صورت میں متشکل کردیتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو جتنا ناتواں اور ضعیف بناتا ہے، اتنا ہی اس کا صنم طاقت ور ہوجاتا ہے۔ اس طرح یہ اصنام انسان کی داخلیت سے نکل کر خارج میں معبودوں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ اور انسان کے ذاتی تجربے اور شعور سے غیر ہوکر مستقل بالذّات بن جاتے ہیں۔ اور اس طرح انسان سمجھنے لگتا ہے کہ وہ کسی مذہب کی پیروی کررہا ہے جبکہ درحقیقت وہ خود اپنی ذات ہی کی پرستش کرتا ہے۔ ذات کا یہ حصہ اس کی دانش اس کی مادّی قوت وطاقت، شہرت اور قبضہ واقتدار کی خواہشات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایسی ہی ذات کے ایک حصے سے وہ اپنا تشخص قائم کرتا ہے اور اس طرح وہ اپنی کلّی ذات سے بے گانہ ہوجاتا ہے۔ کلّی ذات کا ارتقا اصنام پرستی کی قیدو بند کا شکار ہوکر معطل ہوجاتا ہے۔ وہ اپنے تشکیل کردہ صنم کا اسیر ہوجاتا ہے اس لیے کہ اس صنم کی بندگی اور اطاعت میں اس کو اپنی ذات کی اصل حقیقت تو نہیں، لیکن اس کا

ایک سایہ ضرور مل جاتا ہے۔

صنم، ایک ''شے'' ہوتا ہے، زندہ حقیقت نہیں۔ اللہ یا خدا، اس کے برخلاف ایک زندہ حقیقت ہے، ''لیکن خداوند خدا ہی الحق ہے، وہ زندہ خدا اورازلی بادشاہ ہے''۔(۱۹) اوراس طرح ''میری روح خدا کی، زندہ خدا کی پیاسی ہے''۔(۲۰) انسان جب خدا کی پیروی کرتا ہے تو وہ ایک کھلے نظام میں ہوتا ہے لیکن صنم، بند نظام کا ایک جز ہے، جس میں اصنام، اشیاء کا مظہر ہوتے ہیں اور انسان اس سے تعلق اور رابطہ قائم کرنے کے عمل میں خود بھی ایک ''شے'' بن جاتا ہے۔ صنم بے جان ہوتے ہیں، خداحّی ہے۔ صنم پرستی مردہ عقائد کی نمائندہ ہے، اور خداپرستی زندہ حقائق کی۔

خداپرستی، اور صنم پرستی کے اس فرق کو بائبل میں بار بار واضح کیا گیا ہے۔ اشعیا نبی کہتے ہیں ''وہ سونا تھیلی سے خرچ کرتے ہیں، اور چاندی ترازو میں تولتے ہیں اور سنار کو اجرت پر لگاتے ہیں، تاکہ ان کے لیے ایک معبود بنائے اور وہ اس کو سجدہ کرتے ہیں اور اس کے سامنے جھکتے ہیں۔ وہ اسے کندھے پر اٹھاتے اور اسے لے جاتے ہیں اور اس کی جگہ میں اس کو رکھتے ہیں، تو وہ کھڑا رہتا ہے، وہ اپنی جگہ سے نہیں ہلتا، بلکہ اگر کوئی اسے پکارے تو وہ جواب نہیں دیتا اور نہ اسے اس کی مصیبت سے چھڑاتا ہے''۔(۲۱) اشعیا ہی میں اس صنم سازی کا ایک اور موثر بیان ملتا ہے ''لوہار اسے تیشے سے بناتا ہے۔ انگاروں میں اسے پلٹتا ہے اور ہتھوڑوں سے اسے درست کرتا ہے۔ اور اپنے طاقت ور بازو سے اسے گھڑتا ہے۔ وہ بھوکا ہوتا ہے اور اس میں طاقت باقی نہیں رہتی۔ وہ پانی نہیں پیتا اور تھک جاتا ہے۔ ترکھان سوت پھیلاتا ہے اور لکڑی پر نشان لگاتا ہے اور رندے سے اسے ہموار کرتا ہے۔ اور پرکار سے اس پر نقش کھینچتا ہے اور آدمی کی شکل پر اور انسان کی خوبصورتی پر اسے بناتا ہے تا

کہ وہ مکان میں رہے۔ وہ دیودار کو کاٹتا اور سرو اور بلوط کو لیتا اور جنگل کے درختوں سے اسے چن لیتا ہے، یا صنوبر لگاتا ہے، اور مینہ سے اس کو سینچتا ہے۔ پھر وہ آدمی کے لیے ایندھن ہوتا ہے، وہ اس میں سے لیتا ہے اور اپنے آپ کو گرم کرتا ہے یا اس کو جلاتا ہے یا اس سے مورت بناتا ہے، اور اس کو سجدہ کرتا ہے۔ اس کے آدھے کو وہ آگ میں جلاتا ہے اور اس آدھے پر وہ گوشت کھاتا ہے۔ وہ کباب بھونتا ہے اور سیر ہوتا ہے وہ اپنے آپ کو گرم کرتا ہے اور کہتا ہے واہ میں گرم ہوا میں نے آگ دیکھی اور باقی میں سے وہ ایک معبود یعنی ایک مورت اپنے لیے بناتا ہے اور اس کو سجدہ کرتا ہے اور جھکتا ہے اور اس کی پرستش کرتا ہے اور کہتا ہے مجھے چھڑا کیونکہ تو میرا خدا ہے''۔

''وہ نہیں جانتے اور نہیں سمجھتے، کیوں کہ ان کی آنکھوں پر پردہ ڈالا گیا ہے تاکہ وہ نہ دیکھیں اور ان کے دلوں پر بھی تاکہ نہ سمجھیں۔ بلکہ وہ اپنے دل میں سوچتا نہیں اور نہ اس کو علم ہے اور نہ فہم کہ وہ کہے کہ میں نے اس کا آدھا حصہ آگ میں جلایا اور اس کے کوئلوں پر روٹی پکائی اور گوشت بھونا اور کھایا۔ تو کیا میں باقی ماندہ سے ایک مکروہ چیز بناؤں؟ کیا میں درخت کے تنے کو سجدہ کروں؟''(۲۲)

بت پرستی کا اس سے بہتر بیان نہیں ہوسکتا۔ انسان بتوں کو پوجتا ہے جو دیکھ نہیں سکتے اور وہ اپنی آنکھوں بند کر لیتا ہے اور خود بھی نہیں دیکھ سکتا۔ مزامیر میں، اسی خیال کو ایک پر اثر انداز میں اس طرح پیش کیا گیا ہے''ان کا منہ ہے پر وہ بولتے نہیں، ہاتھ ہیں پر وہ چھوتے نہیں، پاؤں ہیں پر وہ چلتے نہیں۔ وہ اپنے گلے سے آواز نہیں نکالتے۔ جو ان کو بناتے ہیں بلکہ جتنے ان پر بھروسہ رکھتے ہیں وہ سب انہی کی مانند ہو جائیں گے''۔(۲۳) بت پرستی کے جوہر کو اس مزمور میں بیان کر دیا گیا ہے۔ بت بے جان ہے، اور جو اس کو بناتا ہے اور اس کو پوجا کرتا ہے وہ بھی مردہ

ہے۔ ''مردے تو خدا کی حمد نہیں کرتے اور نہ وہ جو عالم خموشی میں اتر جاتے ہیں''۔(۲۴)

پس اصنام، اگر انسانی خواہشات اور تمناؤں اور قوتوں کے مظاہر برگشتہ (alienated manifestations) ہیں، اور اگر ان قوتوں سے صرف اطاعت ،بندگی اور پرستش کے راستے ہی سے تعلق قائم ہوسکتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بت پرستی انسان کی آزادی اور خودمختاری کی نقیض ہے۔نبیوں نے بار بار، بت پرستی کوانسانی ذات کی تذلیل قرار دیا ہے، اور خدا پرستی کو جھوٹے خداؤں کی بندگی سے آزادی قرار دیا ہے۔خدا پرستی کا ایک سجدہ ہزار سجدوں سے نجات دلاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ عبرانیوں کے خدا کے تصور میں ڈر، اور خوف کا عنصر بھی شامل ہے۔ یہ عنصر اس وقت اور بھی اہم ہوجاتا ہے جب خدا کو ایک مطلق العنان حاکم سمجھ لیا جائے جو حکم عدولی کے لیے جہنم کی سزا تیار رکھتا ہے۔لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس ڈر اور خوف کے ساتھ، خدا کی مطلق العنانی کے خلاف انسان کی ذات خود ایک چیلنج ہے۔ حضرت ابراہم اور حضرت موسی دونوں خدا سے محبت کرتے ہیں اور اس کے احکام کو چیلنج کرتے ہیں۔ خدا سے خوف اور ایک مطلق العنان حاکم کی حیثیت سے اس کی اطاعت اور بندگی کے جذبات رفتہ رفتہ کم ہوتے جاتے ہیں۔ بعد کی مذہبی روایت میں خدا، حاکم سے زیادہ ایک شریک کار کی حیثیت سے سامنے آتا ہے اور اگرچہ اس کے لیے جزا اور سزا اور قانون سازی کی صفات برقرار رہتی ہیں، لیکن ان صفات کا عمل ایک اندھی طاقت کا مظہر نہیں ہوتا، بلکہ ایک عقلی نظام میں انسان کے اپنے اعمال کے اخلاقی نتائج کی شکل میں سامنے آتا ہے۔انسان کی جزا وسزا اس کے اپنے اخلاقی یا غیر اخلاقی فعل کا قدرتی نتیجہ ہوتی ہے اور کسی حد تک خدا کا تصور یہاں اس غیر ذاتی اور غیر شخصی خدا کے تصور سے جا ملتا

ہے، جو ہندوستان میں 'کرما' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ بائبل میں اور مابعد مذہبی روایت کے ارتقا میں خدا انسان کی آزادی کا محافظ ہے۔ وہ اس کو نیک و بد سمجھا دیتا ہے لیکن کسی ایک راہ کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ وہ انسان کے اخلاقی مقاصد کو واضح کر دیتا ہے لیکن اپنی اندھی اطاعت کرنے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ وہ انسان کو تفکر، تدبر اور تفقہ کی دعوت دیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ انسان کو بت پرستی کی اندھی اطاعت سے نجات دلا کر ان کو آزاد کر دیتا ہے۔

یہودیت میں توحید کا منطقی نتیجہ، الٰہیات کی بے معنویت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر خدا کے نام نہیں ہیں تو ہم پھر کس ذات واجب الوجود کی بات کرتے ہیں؟ اسی لیے یہودیت میں خدا کے متعلق گفتگو خدا کے نام کو عبث استعمال کرنے کے ہم معنی جانا جاتا ہے اور اس کی گفتگو کے نتیجے میں پیدا ہونے والی الٰہیات صنم پرستی کے قریب جا پہنچتی ہے۔ جو خدا ہماری گفتگو کا حصہ بنتا ہے وہ اصنام کی طرح ایک وجود یا شے ہوتا ہے جو مکمل یا تراشیدہ ہوتا ہے۔ ان اصنام کے متعلق یہ گفتگو صرف ان معنوں میں بامعنی اور کارآمد ہو سکتی ہے کہ انسان کس طرح اپنے کو ان کی پرستش اور بندگی سے بچائے۔ ان اصنام کے متعلق جانکاری بھی اس لیے ضروری ہے کہ جب تک ان کو جانا نہ جائے ان سے بچاؤ ممکن نہیں ہو سکتا۔

اس نقطہ کو اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو یہودیت میں الٰہیات کی تو کوئی جگہ معلوم نہیں ہوتی البتہ صنمیات کی ایک واضح اہمیت ہے۔ لیکن وہ منفی ہے۔ صنمیات کا علم ہم کو اصنام کی حقیقت اور اس کی تاریخ سے آگاہ کرتا ہے۔ یہ علم مختلف اصنام کی پہچان کراتا اور یہ بتلاتا ہے کہ انسان ان اصنام کی ماضی اور حال میں کس طرح پرستش کرتا ہے اور کس طرح ان کی چاکری میں اپنی زندگی گزار دیتا ہے۔ کسی زمانے میں یہ اصنام جانور، درخت ستارے اور انسانی شکلوں کی مورتیاں تھے اور ان کے نام

لات و ہبل اور عزیٰ تھے، یا لکشمی، شیو اور مہادیو تھے، یا بعل اور اشتارت تھے، آجکل ان کے نام عزت، دولت، پرچم، شہرت، پیداوار، ترقی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ آج کل ان معبودوں کو لوگ اصنام کا نام نہیں دیتے لیکن یہ کام اصنام کا ہی کرتے ہیں کہ انسان کی جدوجہد اور تگ و دو کا یہی مقصود ہیں۔

وہ خدا بھی جس کی خدا کی حیثیت سے آج کا انسان بندگی کرتا ہے انہی اصنام کی ایک قسم بن چکا ہے۔ بلکہ ان اصنام میں سب سے بڑا صنم ہے جس کا نام لے کر وہ اپنے کاموں کی شروعات کرتا ہے اور اس طرح اس کی برکت کو اپنی صنم پرستی میں شریک بنالیتا ہے۔ کسی زمانے میں ازٹک (Aztec) اقوام، اپنے خداؤں کے حضور انسانی جان کی قربانی پیش کرتی تھیں اور آج کی جنگوں میں بھی انسانی جان کی قربانی ملک و وطن، قوم و ملت، اصول اور آئیڈیولوجی، معاشی انصاف اور جمہوریت کی قربان گاہ پر خدا کا نام لے کر ہی پیش کی جاتی ہے۔

یہودی روایت میں، شرک اور بت پرستی کے خطرات سے بار بار آگاہ کیا گیا ہے۔ تلمود میں ایک جگہ کہا گیا ہے کہ ''جس نے شرک سے اپنے کو بچایا، گویا اس نے تمام توراۃ پر عمل کیا''۔ بعد کی روایتوں میں شرک اور بت پرستی سے اس حد تک خبردار کیا گیا ہے کہ کہیں خود مذہبی اعمال بھی بت پرستی کی شکل نہ اختیار کر لیں۔ حسیدی روایت کے مطابق ''اصنام سازی کے حرام ہونے کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ لوگ عبادتوں کے طریقوں کو ہی بت بنا دیں۔ ہمیں یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ عبادت کی اصل روح اس کی ظاہری شکل نہیں ہے بلکہ اس کی درونی معنویت ہے اور اندرونی معنویت کو ظاہری شکل پر قربان کر دینا صحیح عمل نہیں ہے''۔ (۲۵)

''صنمیات'' سے یہ سبق ملتا ہے کہ ایک خود برگشتہ آدمی (alienated man) لازمی طور پر صنم پرست ہوتا ہے اس لیے کہ اس کا عمل اس کے داخل سے باہر

نکل کر خارج میں قائم ہو جاتا ہے اور اس کی زندگی کی قوتیں معروضی شکل میں اس کی معبود بن جاتی ہیں۔ اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں رہتا کہ اس معبود سے تعلق قائم کرے تا کہ اس کی شخصیت بالکلیہ تحلیل نہ ہو جائے۔ اور وہ اپنے ذاتی تشخص کو خارجی اور خود ساختہ حقیقت کے مقابل باقی رکھ سکے۔

بائبل اور بعد کی یہودی روایات میں، شرک اور بت پرستی سے انکار کی اہمیت خود، خدا پرستی سے بھی بڑھ گئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرک اور بت پرستی سے انکار پر ہی خدا پرستی کی عمارت تعمیر ہو سکتی ہے۔ انکار، اقرار کے لیے لازمی شرط ہے، اور انکار کے بغیر خدا کا اقرار ممکن نہیں ہے۔ خدا پرستی اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب دل سے غیر اللہ کا خیال بالکل ختم ہو جائے۔ صرف ظاہری اصنام سے انکار نہ ہو، بلکہ دل ان تمام باطنی اصنام سے بھی خالی ہو جائے جن کو خواہش نفسانی تراشتی رہتی ہے۔

اگر ذرا تامل سے کام لیں تو صنمیات کا علم اور صنم پرستی کے خلاف جنگ تمام مذاہب کے ماننے والوں کو ایک مرکز پر متحد کر سکتی ہے۔ ان میں مشترک بات (کلمۃ سواء) یہ ہے کہ مذہب غیر اللہ کی بندگی نہیں سکھاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ بات مذاہب پر ہی موقوف نہیں، یہ نقطہ اتحاد ان تمام انسانوں کے لیے ہو سکتا ہے، جو مذہب کو مانتے ہوں یا نہ مانتے ہوں لیکن اس نقطہ نظر پر جمع ہو سکتے ہیں کہ وہ نفسانی خواہشات کو اپنا خدا نہیں بنائیں گے اور جھوٹے خداؤں کی قربان گاہ پر انسانوں کی قربانی نہیں دیں گے۔ اصنام پرستی کی مخالفت حرمت انسانی کے تحفظ کا سب سے بڑا اور موثر ذریعہ ہے۔

یہودیوں میں، بائبل کے بعد کی تاریخ میں ''بنی نوح'' کا تصور ملتا ہے، جو اس سلسلے میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ تلمودی علما اس فکر کے حامل تھے کہ دنیا کی

تمام اقوام یہودی مذہب اختیار نہیں کر سکتیں اور ان کے خیال میں ان کو ایسا کرنا بھی نہیں چاہیے لیکن اس کے ساتھ ہی حضرت مسیح کی آمد کی پیشن گوئیاں اور بالآخر تمام انسانوں کی وحدت اور ان کی نجات کی ضمانت بھی یہودی روایت میں موجود ہے۔ اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت مسیح موعود کے آنے پر تمام اقوام خدائے واحد پر ایمان لا کر یہودی مذہب اختیار کرلیں گی۔ اگر مسیح موعود کی آمد کی یہ تفہیم صحیح ہے تو یہودی، تبلیغ اور لوگوں کو یہودی بنانے سے گریزاں کس طرح ہو سکتے ہیں؟ اس مسئلے کو تلمودی علما نے بنی نوح کے تصور سے حل کرنے کی کوشش کی۔ یہودی ربّیوں کے نزدیک حضرت نوح نے اپنے بیٹوں کو سات چیزوں کا حکم دیا تھا (۱) انصاف کی عدالتیں قائم کی جائیں۔ (۲) خدا کے نام کی بے حرمتی نہ کی جائے۔ (۳) بت پرستی اور شرک نہ کیا جائے۔ (۴) زنا نہ کیا جائے۔ (۵) کسی کو ناحق قتل نہ کیا جائے۔ (۶) ڈاکہ نہ ڈالا جائے۔ (۷) زندہ جانوروں کو نوچ کر نہ کھایا جائے (جائز طریقے پر ذبح کے بعد کھایا جائے)۔ ان احکامات کے پس منظر میں یہ مفروضہ کارفرما تھا کہ کوہ سینا پر تورات کے دیے جانے کے قبل ہی اولاد نوح، خدا کی طرف سے دی ہوئی مشترکہ اخلاقی اقدار پر متحد کردی گئی تھیں۔ ان اخلاقی احکامات میں سے ایک حکم کھانے کے ایک طریقے کے بارے میں بھی ہے جو زمانہ قدیم سے رائج تھا، کہ لوگ جانوروں کو زندہ کھا جاتے تھے۔ اس کی ممانعت زندگی کی حرمت کو قائم کرنے کی کوشش ہے۔ اور بعد میں خون کے حرام ہونے کے پیچھے بھی یہی فلسفہ کارفرما ہے، اس لیے کہ خون اور زندگی ہم معنی تھے۔ خون بہہ جانے، یا ذبح ہو جانے کے بعد زندگی ختم ہو جاتی تھی۔ باقی چار احکام، انسانی معاشرے میں باہمی رشتوں سے متعلق ہیں اور قتل و غارت گری، ڈاکہ اور زنا کی ممانعت اور انسانی سماج میں عدل کا نظام قائم کرنے کے لیے ہیں۔ ان احکام میں صرف دو احکام مذہبی قسم کے ہیں۔ ایک خدا

کے نام کی بے حرمتی، دوسرے شرک کی ممانعت۔ ان احکام میں خدا کی عبادت، یا اس سے متعلق کسی طریق کار کا ذکر نہیں ہے اور یہ بات یہودی مذہب کے تاریخی سیاق میں قابل تعجب نہیں ہے۔ جب تک انسان کو خدا کے بارے میں ''علم'' یا ''معرفت'' نہ ہو وہ کس طرح اس کی عبادت کرسکتا ہے؟

یہاں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اگر انسانوں کو خدا کا علم نہیں تھا، تو پھر وہ خدا کی بے حرمتی کس طرح کرسکتے تھے؟ اور اس کی بے حرمتی نہ کرنے کا حکم، ان کی سمجھ میں کیونکر نہیں آسکتا تھا؟ لیکن اگر ان احکام کو تاریخی واقعات سمجھنے کی بجائے، ان کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کریں تو اس اعتراض میں وزن باقی نہیں رہتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ احکام اقدار کا اظہار ہیں اور یہودی علماء نے ان کو اسی ذیل میں سمجھا ہے۔ یہ ''منفی الٰہیات'' کے ذیل میں آتے ہیں۔ جن باتوں کا مطالبہ حضرت نوح اپنی اولاد سے کرتے ہیں وہ خدا کی بے حرمتی اور شرک و بت پرستی سے اجتناب ہے۔ حضرت ابراہیم پر وحی نازل ہونے سے پہلے ہی بنی نوح اس منفی ہدایت سے واقف ہوچکی تھی۔

یہودی علما کی تحریروں میں ایک دوسرا تصور بھی ملتا ہے اور وہ ہے دنیا کے ''متقّی لوگوں'' کا۔ ''متقّی لوگ'' وہ لوگ تھے جو حضرت نوح کے احکامات پر عمل پیرا تھے اور اگرچہ وہ بنی اسرائیل میں نہ تھے، لیکن ان کے متعلق بھی یہودیوں کے مذہبی لٹریچر میں یہ خوشخبری ہے وہ آخرت میں اپنا جائز مقام حاصل کریں گے۔ یہ جائز مقام، نجات کا وہی تصور ہے جو یہودی اپنے لیے خاص سمجھتے ہیں۔ حضرت نوح کے احکامات، نجات کے اس تصور کو خاص یہودی مذہب کے دائرے سے نکال کر وسیع کردیتے ہیں اور ان لوگوں کو بھی اس میں شریک کرلیتے ہیں جو قانونی طور پر یہودی نہ ہوں۔ موسیٰ بن میمون نے اس کی قانونی شکل کر اس طرح بیان کیا ہے ''وہ کافرد

ملحد جو حضرت نوح کے احکام ستہ کو تسلیم کرتے ہیں اور ان پر دیانت داری سے عمل کرتے ہیں وہ ''متقی ملحد'' ہیں اور وہ آنے والی دنیا میں اپنا حصہ حاصل کریں گے۔(۲۶)

حضرت نوح کے احکام کی اس تعبیر سے ایک اہم نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انسانوں کو اپنی نجات کے لیے خدائی عبادت کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ کہ وہ خدا کا انکار نہ کریں اور بتوں کی پرستش نہ کریں۔ اس طریق سے یہودی اہل معرفت نے اس تضاد کو دور کر دیا جو ایک طرف مسیحی نجات کے تصور، اور دوسری طرف لوگوں کو یہودیت پر ایمان لانے کی تبلیغ نہ کرنے کے درمیان تھا۔ انسانی نجات اب یہودیت اختیار کرنے پر منحصر نہیں رہی۔ بلکہ خدا کی عبادت کرنا بھی اس کے لیے ضروری نہیں ٹھہرا۔ نسل انسانی کی نجات صرف دو باتوں پر منحصر ہے کہ وہ شرک و بت پرستی نہ کرے، اور خدا کا انکار نہ کرے۔ نسل انسانی کی وحدت، اور اس کی نجات کے مسئلے پر یہ منفی الٰہیات کے عملی اطلاق کی ایک شکل ہے۔ اگر نسل انسانی امن اور یکجہتی سے رہنا سیکھ لے تو اس کی نجات کے لیے کسی خدا کی پرستش کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن جو لوگ خدا پر ایمان نہیں رکھتے، ان کو خدا کی بے حرمتی سے روکنے کے معنی کیا ہیں؟ ایسے لوگوں کے لیے خدا کی بے حرمتی نہ کرنا ایک نیکی کا کام کیوں ہے؟ بائبل اور مابعد کی مذہبی روایتوں میں خدا کا وجود لازمی ہے۔ اب اگر انسان ایسے خدا کے نام ''بے جا'' لیتا ہے یا اس کی تکذیب کرتا ہے تو وہ اس حقیقت کی بے حرمتی کر رہا ہے جس کی علامت خدا کا نام ہے۔ اگر وہ خدا پر ایمان نہیں رکھتا، یا اس کی پرستش نہیں کرتا، تو اس بات کا امکان بھی ہے کہ وہ محض لاعلمی کی بنیاد پر ایسا کر رہا ہو، اور اس کو خدا کے وجود کا علم ہی نہ ہو۔ لیکن جو شخص خدا کے نام کو برائی سے یاد کرتا ہے

اس کا معاملہ محض نہ ماننے والے کے برابر نہیں ہوسکتا۔ یہودی روایت میں خدا کو برائی سے یاد کرنا ایک بڑا قبیح اور مکروہ فعل ہے۔ خدا کو برا نہ کہنا، شاید اس بات کا ہم معنی ہے کہ انسان بتوں کی پرستش نہیں کرتا۔ اور اگرچہ یہ بات خدا پر ایمان کے ہم معنی نہیں ہے لیکن تکفیر سے بہرحال افضل ہے۔

یہودی مذہب کی روایت خدا کی ذات میں غوروفکر کی بجائے خدا کے افعال اور اعمال کی پیروی کرنے کا مطالبہ کرتی ہے۔ انسانی اخلاق اور اعمال صفات الٰہی کا سایہ اور ظل ہیں اور اس کی صفات کاملہ کے ادنیٰ ترین مظاہر۔ انسان خدائی رنگ میں جس قدر رنگ جائے اس میں خدا کا جلوہ نمایاں ہوتا جائے گا۔ ظاہر میں خدا کے اعمال اور افعال وقوعات میں ظاہر ہوتے ہیں اور یہی وقوعات تاریخ ہیں، خدا تاریخی عمل میں اپنے کو ظاہر کرتا ہے ورنہ خدا کی صفات کا علم ممکن نہ ہوتا۔ اس تصور سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ خدا پر ایمان، انسان کا رشتہ اپنے وسیع ترین معنوں کے ساتھ، تاریخ سے قائم کرتا ہے جو وسیع معنوں میں سماجی اور سیاسی تعلق ہے۔ اس سماجی اور سیاسی تعلق کی مثال نبیوں کی زندگی میں ملتی ہے۔ مشرقی مذاہب کے برعکس، مشرق وسطیٰ کے نبی، تاریخی، سماجی اور سیاسی افکار سے سروکار رکھتے ہیں۔ سیاسی سے مراد یہ ہے کہ وہ بنی اسرائیل اور دنیا کی دوسری قوموں میں گزرنے والے واقعات سے منہ نہیں موڑ سکتے تھے اور ان واقعات کے صحیح یا غلط اچھے یا برے ہونے سے وہ پورے طور پر سروکار رکھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ تاریخ کو جانچنے کے معیار اخلاقی ہوتے ہیں۔ اور اخلاقی کے معنی ہیں روحانی اور مذہبی۔ ان معیارات کو اقدار کو اصطلاح میں عدل ومحبت کہتے ہیں۔ انسانی اعمال انفرادی طور پر اور قومیں اجتماعی طور پر عدل اور محبت کے ترازو میں تولی جانی چاہیں۔ جن افراد اور اقوام کے اعمال عدل اور محبت سے پر ہیں وہ اچھے ہیں اور جو ظلم ونفرت پیدا کرتے

ہیں وہ برے۔

یہودی مذہب کی تاریخ میں خدا کی کوئی تعریف نہیں۔ اس کی ذات کا علم بھی حاصل کرنا ممکن نہیں، کسی مثبت صفت سے اس کو متصف کرنا بھی ممکن نہیں۔ الٰہیات کی جگہ حسن عمل خدا کے قرب کا ذریعہ ہے، اور یہی حسن عمل (صبغتہ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃ : (بقرہ ۱۳۸) خدا کی جانکاری ہے۔ اس فکر کا منطقی نتیجہ تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ یہودیت خدا کے بغیر ہی ایک نظام قائم کر لیتی لیکن ایک توحیدی نظام کے لیے یہ قدم اٹھانا اس لیے ممکن نہیں ہے کہ اس طرح پورے نظام کا تشخص ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے جو لوگ خدا کے تصور کو نہیں مانتے وہ یہودی نظام سے باہر ہو جاتے ہیں۔

ایسے لوگ جو عمل صالح کو اپنے زندگی کا مقصد جانتے ہوں اور نیک عمل کرتے ہوں، خدا کو برے ناموں سے یاد نہ کرتے ہوں اور یہودی مذہب کے بنیادی تصورات یعنی عدل اور محبت کو اپنے اعمال کی بنیاد بناتے ہوں، ہوسکتا ہے کہ وہ یہودیت کی روح پر عمل پیرا ہوں یا پھر وہ اپنے کو بدھ مت کے قریب پاتے ہوں، یا پھر وہ عیسائی مذہب کی روح سے بھی قریب ہوں، اور یہ سمجھتے ہوں کہ ہمارا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ کون عیسائی ہے اور کون نہیں، بلکہ یہ ہے کہ کس میں خیر خواہی کا جذبہ باقی ہے؟

اس تمام بحث سے جو اہم مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر یہودیت ایک الٰہیاتی نظام کا نام نہیں بلکہ انسانی زندگی میں صفات الٰہی کو اجاگر کرنے کا نام ہے تو یہودیت ایک مذہب کی بجائے ایک اخلاقی نظام کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کا منشا یہ ہے کہ انسان عدالت، صداقت، اور محبت سے زندگی گزارنا سیکھے اور یہ اخلاقی اقدار ہی یہودیت کی اصل ہیں اور اس کی مذہبی حیثیت ایک ثانوی درجہ رکھتی ہے۔

اس مسئلے کے دو حل ممکن ہیں۔ پہلا حل ''حلقہ'' کے تصور میں ملتا ہے، لفظ ''حلقہ'' (Halakha) جس باب سے نکلا ہے اس کے معنی ہیں چلنا، راستہ طے کرنا چنانچہ حلقہ کے معنی طریقے یا طریقت کے ہیں۔ ایسے طریقے سے چلنا، یا زندگی گزارنا جو خدا یعنی صفات الٰہی سے زیادہ سے زیادہ مماثلت رکھتا ہو۔ دوسرے الفاظ میں صفات الٰہی کو اپنی ذات میں اس طرح سمو لینا کہ انسان صرف اخلاقی اقدار پر ہی عمل نہ کرے، بلکہ اس کا ہر عمل اخلاقی ہونے کے ساتھ ''مقدس'' بھی ہو جائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے ہر عمل اور ہر فعل میں مذہبی روح کارفرما ہو۔ اس طرح ''عمل صالح'' انسان کی زندگی کے تمام عمل کا نام بن جائے، چاہے وہ صبح کی نماز ہو یا کھانے پر فاتحہ پڑھنا یا غریبوں کی مدد کرنا، موسم بہار میں کھلنے والے پہلے پھول پر نظر ڈالنا یا بیماروں کی عیادت کرنا۔

لیکن ''حلقہ'' کا تصور متذکرہ بالا مسئلے کا شافی حل نہیں ہے۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ طریقت، اخلاقی نظام کا ایک توسیعی کلچر ہے تو بھی یہ سوال باقی رہے گا کہ یہودی مذہب آخر کیا ہے؟ اخلاق کی طریقت سے وابستگی کسی ایک مذہب سے متعلق نہیں ہے اور یہ ہر مذہب، ہر عقیدہ، اور ہر مسلک پر صادق آ سکتی ہے۔ یہودیت کی یہ تعبیر اس طرح خود یہودی مذہب اور اس کے عقائد کو مدّ فاضل بنا دیتی ہے۔

ایک اخلاقی آدمی (اچھے آدمی) اور ایک مذہبی آدمی میں کیا فرق ہے؟ اس سوال کے جواب میں ہمیں تھوڑا سا فلسفہ اخلاق سمجھنا پڑے گا۔ اخلاقیات میں دو قسم کے نظریات میں بڑا بنیادی فرق ہے۔ ایک نظریے کو ہم انسانی (humanistic) اخلاقیات کہہ سکتے ہیں، دوسرے کو حکمی (authoritarian) ایک حکمی ضمیر (فرائڈ کے بقول سپر ایگو (super-ego)) انسانی زندگی کی وہ داخلی آواز ہے جس پر وہ عمل کرتا ہے۔ والدین کی فرمانبرداری، مذہبی احکام کی اطاعت، ریاست کے قانون کی

پابندی، یہ سب انسان کے ضمیر کا حصہ بن جاتے ہیں، اور یہ احکامات، جن کا منبع ممکن ہے کہ انسان کے باہر ہو، اب وہ اس کے درون کا حصہ بن کر اس کے ضمیر کی آواز کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں۔ اب اس کا ضمیر کہتا ہے کہ والدین کی فرمانبرداری کرو، اب ضمیر ہی قانون اور مذہب پر عمل کرنے کو کہتا ہے۔ سارے خارجی احکامات انسان کی داخلی زندگی کا حصہ بن کر اس کے ضمیر کا جز بن جاتے ہیں اور خارجی حاکم داخلی ضمیر میں تبدیلی ہو جاتا ہے۔ اب انسان کو ایسا لگتا ہے کہ وہ باہر کے کسی حکم کی پابندی نہیں کر رہا ہے، بلکہ خود اپنے ضمیر کی آواز پر عمل کر رہا ہے۔ اور ایسا کرنا اس کا فرض ہے۔

داخلیت کا یہ نظریہ جس کی بہترین مثال کانٹ کا ''فرض مطلق'' کا نظریہ ہے دگر حکمی (hetronomous) اخلاقیات کہا جا سکتا ہے۔ (۲۷) جب انسان کا ضمیر اس ''حکم'' یا ''فرض'' کے نظریے کا پابند ہوتا ہے اور یہ حکم اور فرض اس کی داخلی زندگی کا جز بن جاتا ہے تو وہ اپنے فرض کی ادائیگی کے لیے چوکس رہتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ ''حکم'' کی عدم اطاعت ''گناہ'' یا جرم ہے جس کا بدلہ اس کو ملے گا یا ملنا چاہیئے۔ اس قسم کا حکمی اخلاق جس میں مذہب، یا سماجی پسند و ناپسند داخلیت کا روپ دھار لیتی ہے۔ عمل کے لیے ایک زبردست محرک کا کام کرتا ہے۔ اور انسان کو اخلاقیات کی راہ پر گامزن رکھتا ہے، لیکن اصل مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ اخلاقی داخلیت ایسے احکامات صادر کرنے لگے جو غیر مناسب ہوں، یا جس میں شر کا پہلو ہو۔ کانٹ کے فلسفہ اخلاق پر جو زبردست تنقید ہوئی وہ یہی تھی کہ اس کا ''حکمی اخلاق'' محض ایک رسم، خاکہ یا ہئیت ہے اور جس میں جوہر یا وہ مثبت اخلاقی مواد نہیں ہے کہ انسان کو کیا کرنا ہے یا کیا نہیں کرنا۔ اگر ''حکمی اخلاق'' انسان کو ایسے احکام دیتا ہے جس میں شر کا پہلو ہو، تو بھی انسان اپنے کو ان احکامات پر عمل کرنے کا پابند پاتا ہے

اس لیے کہ وہ سمجھتا ہے کہ ایسا کرنا اس کا فرض ہے یا یہ کہ حکم عدولی کرنا غیر اخلاقی کام ہے۔ انسانی تاریخ ایسی مثالوں سے بھری ہوئی ہے، جہاں انسان نے ''ضمیر کی آواز''، ''فرض کی ادائیگی'' اور ''احکامات کی اطاعت'' کے نام پر ایسے کام کیے ہیں جو فی نفسہ غلط اور شر ہیں۔

حکمی اخلاقیات، یا حکمی ضمیر کے مقابلے میں ایک دوسرا اخلاقی نظریہ ہے جس کو ہم انسانی اخلاقیات یا انسانی ضمیر کہہ سکتے ہیں۔ یہ حکمی اخلاقیات سے مختلف ''خودمختار'' یا ''آزاد ضمیر'' (autonomous) ہوتا ہے جو احکام کی داخلیت کے نتیجے میں نہیں پیدا ہوتا۔ یہ کسی ایسے مقتدر کی اطاعت نہیں ہوتی جس کو ہم اعمال اور اخلاق سے خوش کرنا چاہیں یا جس کی ناراضگی کے خوف سے ہم اس کی حکم عدولی سے بچے رہیں۔ یہ ضمیر ہماری کلّی شخصیت کی آواز ہوتا ہے جو زندگی اور اس کی بقا کا ضامن ہوتا ہے۔ اس انسانی ضمیر کے لیے ''خیر'' ہر ایسا عمل اور ایسی شے ہے جو حیات افزا ہے اور شر وہ شے اور عمل ہے جو زندگی کے درپے ہو اور اس کا دشمن۔ انسانی ضمیر خود ہماری اپنی اور ذاتی آواز ہے جو ہم کو واپس اپنی ہی طرف بلاتی ہے اور ہماری ذات میں نہاں جو خصوصیات ہیں ان کی پرورش کرتی ہے، اسی طرح جس طرح ایک بیج حیات افزا عوامل کی معرفت سے ایک سایہ دار درخت بن جاتا ہے۔ جس انسان کا ضمیر اس طرح بنتا ہے، اس کو اخلاقی عمل کرنے پر کوئی حکم مجبور نہیں کرتا، اور نہ وہ کسی کی خوشی یا لالچ یا ناراضگی کے خوف سے مجبور ہو کر اخلاقی زندگی گزارتا ہے۔ وہ صحیح کام یا ''صالح عمل'' اس لیے کرتا ہے کہ اس کو ایسا کرنے میں خوشی محسوس ہوتی ہے، اور اس کے دل کو طمانیت ملتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر شخص یہ عمل آسانی سے کر سکتا ہے، اس طمانیت کے حصول کے لیے بھی نفس کی تربیت کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ قدر و قیمت کے اعتبار سے طمع اور خوف کے سبب یا اطاعت اور فرمانبرداری کے

تحت کیے ہوئے اعمال سے بلند تر ہوتی ہے۔ ایسا تربیت یافتہ ضمیر کسی مقتدر کے حکم کا پابند نہیں ہوتا بلکہ ایک ''ذمہ دار'' ضمیر ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ اخلاقی ذمہ داری کو محسوس کرتا ہے۔ اور ایسا انسان ایک درونی طور پر فعال ہستی کی طرح وجودی حقیقتوں اور سماجی تقاضوں کی پکار پر لبیک کہتا ہے۔

جب ہم ''مذہبی'' اور ''اخلاقی'' روّیوں کا موازنہ کرتے ہیں، تو ہمیں ''حکمی'' اور ''انسانی'' اخلاقیات کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ سمجھنا ہوگا کہ ہم کس قسم کی اخلاقیات کی بات کر رہے ہیں۔ ''حکمی اخلاقیات'' میں ہمیشہ بت پرستی کی آمیزش ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس میں انسان، ایک مقتدر کے احکامات پر عمل کرتا ہے جو خیر و شر اور صحیح و غلط کا ایک مطلق حکم ہے اور جس کی بندگی ایک مطلق مقتدر کی حیثیت سے انسان کرتا ہے، حکمی اخلاقیات یا اخلاقی احکام اپنی فطرت میں اجنبی (alienated) ہیں۔ ان کا منبع انسان کی ذات سے باہر ہے۔ اگرچہ وہ بظاہر انسان کے اپنے ضمیر کی آواز ہی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں۔ یہ احکام بڑی حد تک انسان کے ''مذہبی رویے'' کے متخالف ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف ''انسانی اخلاقیات'' اجنبی نہیں ہوتی، اور نہ اس میں بت پرستی کا شائبہ ہوتا ہے۔ اس لیے وہ حقیقی مذہبی رویے کے متخالف نہیں ہوتی۔ اگرچہ مذہبی اخلاقیات اور انسانی اخلاقیات میں ایک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مذہبی اخلاقیات اور انسانی اخلاقیات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ یہودی مذہبی روایت، اخلاقی دائرہ کار سے بلند ہے تو اہم سوال یہ ہے کہ اس اخلاقی نظام کا مذہبی جز کیا ہے؟ یہ سوال بعض دوسرے مذاہب کے متعلق بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس کا ایک سیدھا سادا جواب تو یہ ہے کہ اخلاق کا یہ مذہبی جز خدا پر عقیدے سے تعلق رکھتا ہے جو مافوق الفطرت اور اعلیٰ ہستی ہے۔ اس نقطہ نظر سے مذہبی آدمی وہ ہوگا جو خدا پر ایمان رکھتا

ہو، اور اس ایمان کے سبب اخلاقی زندگی گزارتا ہو۔ لیکن اس جواب سے اور کئی سوال پیدا ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ مذہبیت کی یہ تعریف کیا خدا کے ایک فکری تصور پر مبنی نہیں ہے؟ (یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ کلاسیکل عبرانی زبان میں ''مذہب'' یا ''مذہبیت'' کے ہم معنی کوئی لفظ موجود نہیں ہے) یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا بدھ مت کے ماننے والوں یا بنی اسرائیل سے تعلق رکھنے والوں پر مذہبیت کا اطلاق ہوسکتا ہے؟

مذہب اور مذہبیت کسے کہتے ہیں؟ کیا مذہبی وجدان یا مذہبی زندگی لازمی طور پر عقیدہ خداوندی پر منحصر ہے؟ کیا الٰہیات مذہبی طرز زندگی کا لازمی جز ہے؟ کیا اس کا امکان نہیں کہ انسان کا مذہبی وجدان خداپرستی کے علاوہ کسی اور طور پر بھی بیان کیا جاسکے؟ کیا الٰہیات، مذہبی وجدان کی واحد فکری (conceptual) تمثیل ہے؟ دنیا کے مذاہب پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مختلف مذاہب میں فرق ان کے وجدانی یا احساساتی حصے سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اس فکری ڈھانچے سے متعلق ہے جو اس وجدان کی بنیاد پر تیار کیے گئے۔ بدھ مت، یہودیت، عیسائیت اور دوسرے مذاہب میں فرق اس احساساتی جز یا وجدان، یا تجربے کا نہیں ہے، بلکہ اس کے طریق اظہار کا ہے اور مسئلہ صرف یہ ہے کہ اس احساس، یا وجدان کا کوئی مشترک نام نہیں ہے، جس سے یہ موسوم کیا جاسکے، اور جس کی وجہ سے اس کی یکسانیت کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔ ''مذہبی'' یا ''مذہب'' کا لفظ مختلف زبانوں میں ایک خاص معنی اختیار کرچکا ہے اس لیے اس کا استعمال ایسے تجربوں، یا وجدان کی مشکل ہی سے نمائندگی کرسکتا ہے جو اپنے کو ان معنوں میں مذہبی کہلانا پسند نہیں کرتے۔ یہی صورت حال لفظ ''روحانی'' یا ''روحانیت'' کی ہے۔ لفظ ''روحانی'' بھی اپنا خاص مابعد الطبعیاتی مفہوم رکھتا ہے۔ اور دونوں الفاظ سے انسان کا ذہن

فوراً ''الٰہیات'' اور اس کی بحثوں کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ اور ایسے نقطہ ہائے نظر کی جیسے اسپنوزا (Spinoza) کا تھا، جس کو یہودیوں نے مرتد قرار دے دیا تھا' نمائندگی نہیں کر سکتا۔

بدھ مت، اسپنوزا' یہودیت' عیسائیت اور اسلام میں یہ بنیادی مشترک وجدان انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے ایسے انسانوں سے ممیّز کرتا ہے جو اس وجدان کے حامل نہیں ہوتے اور یہی پہلے گروہ کی اخلاقیات کو بھی عام ''انسانی'' یا ''حکمی'' اخلاقیات سے ممیّز کرتا ہے۔ اس بات کی تفصیل کہ یہ وجدان، تجربہ یا انسانی احساس کیا ہے اور اس کو کس طرح بیان کیا جا سکتا ہے ایک مشکل امر ہے اور بہت زیادہ تفصیل کا طالب ہے۔ مختلف مذاہب کے صوفیائے کرام بھی اس کو اشاروں اور کنایوں میں بیان کرتے ہیں اور چونکہ ہر بیان فطری طور پر کسی نہ کسی فکری نظام کی شکل اختیار کر لیتا ہے اس لیے بالآخر لوگ عقلی تصورات اور فکری نظاموں کے بیان میں الجھ جاتے ہیں اور اس طرح اس احساس کی بنیادی روح الٰہیات یا مابعد الطبعیات میں گم ہو جاتی ہے۔ لیکن اس بنیادی وجدان کو سمجھنے کے لیے چند اشارے پھر بھی ضروری ہیں۔

اولاً اس احساس یا وجدان کا حامل یہ سمجھتا ہے کہ انسانی زندگی ایک گتھی ہے جس کو سلجھانا ہے، ایک معمّا ہے جس کو حل کرنا ہے، اور ایک مسئلہ ہے جو تصفیہ طلب ہے۔ وہ لوگ جو اس بنیادی وجدان یا تجربے کے حامل نہیں ہوتے، وہ زندگی کے تضادات کو محسوس نہیں کرتے، یا کم از کم شعوری طور پر ان کو یہ احساس نہیں ہوتا۔ ان کو اس بات کی فکر نہیں ہوتی کہ زندگی بجائے خود ایک مسئلہ ہے جو ایک حل کی طالب ہے، اور ایک سوال ہے جو جواب چاہتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کے متعین کردہ مقاصد میں خوش رہتے ہیں، چاہے یہ مقاصد دولت کا حصول ہوں، لذت ہو یا شہرت،

اقتدار کی خواہش ہو یا پھر اچھے اخلاقی آدمی کی طرح اخلاقی ''احکام'' پر عمل کرنا ہو۔ زندگی ایسے شخص کے لیے ایک واضح سیدھی لکیر ہے جس پر چلنا، اور چلتے رہنا اس کا مقصد بن جاتا ہے، اور اس کی توانائیاں اور قوتیں اس کے حصول میں صرف ہو جاتی ہیں۔ اس کے لیے روزمرہ کی زندگی بامعنی ہوتی ہے۔ وہ دن بھر محنت کر کے شام کو اپنی کمائی گھر لے آتا ہے، یا بازار میں صرف کر دیتا ہے اور اس کی زندگی کی معنویت یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ وہ کائنات کی تسخیر میں کبھی اس ''جدائی'' کے دکھ کو محسوس نہیں کرتا جو اس کے اور فطرت کے درمیان واقع ہو گئی ہے اور نہ اس کو کبھی اس بات کی خواہش اور تمنا ہوتی ہے کہ وہ اپنے اور فطرت کے درمیان یکجائی اور ہم آہنگی پیدا کرے۔ وہ اپنے کو غیر سے الگ، ایک فاعل سمجھتا ہے اور باقی تمام کائنات کو مفعول، وہ کارتیسی (Cartesian) ثنویت کے عقلی اور تصوراتی نظام سے پیچھا نہیں چھڑا سکتا۔ اس کے برعکس جو انسان اس وجدان یا تجربہ سے گزرتا ہے اس کے لیے دنیا فتح کرنے کے لیے نہیں ہوتی، بلکہ یکتائی اور یکجائی پیدا کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ اس وجدان کے حامل کے لیے اقدار کا ایک درجہ وار نظام ہوتا ہے اور ان میں سب سے اعلیٰ مقام خود انسانی ذات کی تکمیل ہوتا ہے۔ یہ تکمیل ''حکم'' خداوندی پر عمل کرنے سے نہیں، بلکہ حاکم کی ''نقل'' سے حاصل ہوتی ہے۔ اس تکمیل کے حصول کے لیے اولاً انسان کو خود اپنے شعور اور عقل کی نشوونما اور محبت و رافت، دردمندی اور شجاعت جیسی اقدار کو اپنی ذات میں سمونا ہوتا ہے۔ دوسرے تمام دنیاوی مقاصد مثلاً دولت، اقدار، لذت سب ان اعلیٰ اقدار کے تابع ہوتے ہیں۔ ان اقدار کے حصول کے لیے ترک دنیا کی ضرورت نہیں ہے اور نہ بنیادی مسرتیں تکمیل ذات میں حائل ہوتی ہیں۔ اس وجدان اور تجربے کے حامل شخص کی زندگی میں یہ تمام دنیاوی اغراض اس کی ''روحانی'' زندگی کا حصہ بن جاتی ہیں اور اس کے تمام اعمال میں یہی روحانی

احساس سرایت کر جاتا ہے۔

ثانیاً اقدار کی اس درجہ بندی سے زندگی میں ایک نئی جہت پیدا ہوتی ہے۔ اس مادّی دنیا میں ایک عام آدمی کی زندگی کچھ مقاصد کے حصول میں گزرتی ہے۔ دنیا، ترقی، دولت کی پیداوار اور اس کی تقسیم، اور اسی قسم کے دوسرے مقاصد انسانی زندگی کا مطلوب ہوتے ہیں۔ ان کے حصول میں انسان ایک دوسرے کو، یا پھر خود کو ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف ان لوگوں کے لیے جو اس احساس یا وجدان کے حامل ہوتے ہیں، انسان کبھی کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں ہوتا، چاہے وہ دوسرا انسان ہو یا خود اس کی ذات۔ انسانی ذات ذریعہ نہیں، بجائے خود مقصد ہے اور اس کو کسی دوسرے مقصد کے حصول کے لیے استعمال نہیں ہونا چاہیے (۲۸)۔ زندگی کی طرف سے ایسے لوگوں کا روّیہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر پیش آنے والے واقعے اور اپنے ہر عمل میں صرف ایک ہی دھیان رکھتے ہیں اور وہ یہ کہ اس عمل سے ان کی ذات کی تکمیل کس طرح ہوتی ہے اور وہ کس طرح ایک درد مند انسان بن سکتے ہیں۔ چاہے وہ آرٹ ہو یا سائنس، کھیل ہو یا کام، مسرت ہو یا غم، زندگی میں جو بھی پیش آتا ہے وہ کیسے ان کی شخصیت کی قلب ماہیت کرتا ہے اس کو زیادہ سے زیادہ حسّاس، لیکن ساتھ ہی مضبوط بنا دیتا ہے۔ قلب ماہیت کا یہ مستقل عمل جس میں عامل، عمل اور معمول کی یکتائی ہو جاتی ہے، اور جس میں زندگی گزارنے کے عمل میں انسان فطرت اور کائنات کی یکجائی حاصل کر لیتا ہے، باقی تمام اعمال افعال کو اپنے ظل میں سمو لیتا ہے۔ تمام دوسرے مقاصد زندگی کے اس مقصد کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اب انسان ایک عامل نہیں رہتا، جو کائنات کو ایک معمول سمجھ کر اس کی تسخیر کرنے نکلتا ہے یا اس کو بدلنا چاہتا ہے، اب وہ خود فطرت کا حصہ بن کر اپنی نمو کو حاصل کرتا ہے۔ دنیا اب اس کی ذات کا ایک میڈیم ہے جس

کے ذریعے وہ اپنی تکمیل کرتا ہے، جیسے کوئی مصور رنگوں کے میڈیم سے اپنے شاہکاروں کو جنم دیتا ہے۔ وہ دوئیت یا ثنویت کی دنیا سے نکل کر وحدت کی دنیا میں داخل ہوتا ہے اور پکا موحد بن جاتا ہے۔ یہ طریقہ علم کی دنیا میں بھی یکتائی پیدا کرتا ہے اور حقیقت کی دنیا میں بھی کارتیسی (Cartesian) ثنویت کو ختم کر دیتا ہے۔

ثالثاً اس وجدان یا اس احساس کو اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ انسان کے نفس یا خودی کی نفی ہے، اس طرح کہ اس کے ساتھ انسان کا خوف اور طمع اس کی حرص و آز، اس کی خواہش اقتدار اور دنیا پرستی سب ختم ہو جائے۔ وہ یہ نہ سمجھے کہ اس کی انا ایک نا قابل شکست اور علیحدہ وجود ہے۔ ایک معنوں میں وہ اپنے کو اس انا سے خالی کر کے اس کی جگہ احساس درد بھرے اور اس ساری کائنات کو اپنے میں سمو کر اس کے ساتھ یکتائی پیدا کر دے، اس سے محبت و رافت سے پیش آئے اور اس دوئی کو ختم کر دے جو اپنی انا کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ اپنے کو خالی کر دینے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسان منفعل، بے عمل اور صرف اثر پذیر بن جائے۔ خالی ہونے کے معنی اپنے دل کو کھولنے، اور وا کر دینے اور ایسی وسعت پیدا کرنے کے ہیں جس میں ساری کائنات، اور سب موجودات سما جائیں یہ وسیع القلبی ہی انسان کو اس مثبت رویے کی طرف لے جائے گی جو حیات آفریں ہے۔ اگر انسان کا دل یا اس کا نفس پہلے ہی انا، حرص، طمع اور آرزوؤں سے بھرا ہو تو کس طرح وہ دردمندی کے ساتھ اپنی ذات کی تکمیل کر سکتا ہے؟ وہ آنکھیں رکھتا ہے، مگر دیکھ نہیں سکتا، کان رکھتا ہے مگر سن نہیں سکتا، اور دل رکھتا ہے لیکن محبت و رافت سے زندگی نہیں گزار سکتا۔ قلب کا یہ خلو و فراغ وہ نفسیاتی اثر پذیری نہیں جس کی نفسیاتی تحلیل والے نشاندہی کرتے ہیں۔ ایسا نفس انفعالی ہوتا ہے حرکی نہیں ہوتا۔ وسیع نفس حرکی اور فعال ہوتا ہے۔

رابعاً ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ احساس اور وجدان ''تنزیہی'' ہوتا ہے یعنی

وہ انسان کو اپنے سے ماورا لے جاتا ہے۔ لیکن یہاں بھی زبان اور الفاظ کی مشکل ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتی۔ جس طرح لفظ ''مذہب'' ایک خاص معنی اختیار کر گیا ہے اس طرح ''ماورائیت'' یا ''تنزیہ'' بھی فلسفہ مذہب میں ایک خاص معنی رکھتے ہیں۔ یہ الفاظ عام طور پر خدا کی ماورائیت، یا تنزیہ کے لیے بولے جاتے ہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ خدا ایک ذات منزّہ ہے، یا ماورا ہے۔ لیکن اسی تنزیہ یا ماورائیت کو اگر ہم خدا کی ذات سے منسلک نہ کریں اور اس کو انسانی ذات کے سیاق میں استعمال کریں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس احساس اور تجربے میں انسان اپنی ذات سے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنے نفس کی اجنبیت، برگشتگی، طمع اور حرص کے قید خانے سے نکل کر آزاد ہو جاتا ہے۔ خدا کی ماورائیت یا تنزیہ ایک فکری عمل ہے۔ لیکن بنیادی طور پر ماورائیت چاہے توحید کے تصور سے متعلق ہو، یا نہ ہو اپنی اصل میں ایک ہی ہے۔ اور ممکنہ طور پر یہ تصور خدا سے آزاد بھی ہو سکتا ہے۔ مختلف مذاہب کا صوفیانہ لٹریچر اور عارفانہ کلام اس بات کا ثبوت ہے۔

بنیادی مذہبی احساس چاہے وجود خدا سے متعلق ہو یا نہ ہو۔ ایک اہم خصوصیت رکھتا ہے اور وہ ہے نرگسیت کا خاتمہ، یعنی اپنی انا، اور ذات کو ایک معروض بنا کر اس سے تعلق یا اس کی تسکین۔ ماورائیت کے احساس تک پہنچنے کے لیے یا اس بنیادی وجدان کو سمجھنے کے لیے اس نرگسیت یا انا پرستی سے ہاتھ دھونے پڑیں گے اس طرح حرص و آز کی نفسیاتی قید سے اپنے کو آزاد کرنا ہوگا۔ زندگی کی تخریب اور موت کی خواہش سے نکل کر، زندگی کی قدر سیکھنا ہوگی اور اس کی معنویت کو سمجھ کر اس کے ساتھ محبت و رافت کا رشتہ قائم کرنا ہوگا۔

لیکن اس ساری تفصیل کے باوجود انسان کو یہ بھی سمجھنا ہوگا کہ وہ اصلی احساس اور ان نفسیاتی کیفیتوں میں کس طرح تمیز کرے جو ہسٹیریا اور دوسرے ذہنی

امراض کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ کس طرح جانے کہ محبت و رافت کا یہ جذبہ، یا احساس مریضانہ نہیں بلکہ صحت مند وسعت قلبی کا مظہر ہے۔ اس کے لیے ایک معیاری اور صحیح آزادی کے تصور کی ضرورت ہے جس کی مدد سے انسان عقلی اور غیر عقلی میں تمیز پیدا کر سکتا ہے، یہ جان سکتا ہے کہ تصور (آئیڈیا) اور آئیڈیولوجی میں کیا فرق ہے اور یہ سمجھ سکتا ہے کہ انسان کن حالتوں میں ''دکھ'' کی کیفیت سے گزرتا ہے اور کب وہ خود ایذائی (masochism) اور مزدکیت کا شکار ہو جاتا ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ احساس یا وجدان بنیادی طور پر نفسیاتی کیفیت ہے اور الٰہیات اس کی ایک ممکنہ تصوراتی تمثیل۔ اسی لیے یہ ضروری ہے کہ شعوری فکر اور اس پُر اثر وجدان میں فرق کو سمجھا جائے، جو کسی ممکنہ تصوراتی نظام میں ظاہر ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ یہ وجدان یا احساس انسانی ذہن کے لاشعور سے ایک تعلق رکھتا ہے لیکن یہ لاشعور فرائڈ کی لاشعور کی طرح لبڈو (libido) نہیں ہے۔ یہ تو صرف فرائڈی نفسیات کا ایک ممکنہ تصوراتی نظام ہے، اور یک رخا ہے۔ فرائڈ کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے تحلیل نفسی کے ذریعے لاشعور کے وجود کا پتہ چلایا اور اس کی تفہیم کا طریقہ بتلایا۔ اس کی مدد کے بغیر، بعض اوقات ہمارے شعوری افعال سمجھ میں نہیں آتے۔ لیکن اس لاشعور کی کارکردگی سمجھنے کے لیے ہمیں اس کے فکری خاکے کو وسیع تر کرنا ہوگا اس لیے کہ کسی یک رخی جہت سے اس کی تفہیم کافی نہیں ہے۔ انسان کا مرکزی مسئلہ نہ اس کی ''لبڈو'' ہے اور نہ اس کا احساس برتری یا کمتری۔ یہ دراصل انسانی احساس کی دو جہتی نوعیت ہے جو انسانی وجود میں درونی طور پر پائی جاتی ہے۔ یہ دوئی، یا دو جہتی انسان کا احساس جدائی، اس کی اجنبیت، اس کا دکھ، آزاد ہونے سے اس کا خوف، اس کی خواہش وصال اس کی نفرت اور برباد کر دینے کی صلاحیت، اور اس کی محبت اور وصل کی آرزو ہے۔

انسانی وجود کو جدائی کی شکایت ہے اور وہ وصل کا آرزومند ہے۔ اس جدائی اور وصل کے درمیان، اس کی انا اور دنیاوی حرص و آز حائل ہوتے رہتے ہیں۔ انسان کی اصل آزادی، ان دنیاوی خواہشات کی شکست میں پائی جاتی ہے۔

اس نقطہ نظر سے، ہمیں ایک ایسی تجرباتی نفسیاتی بشریات (empirical psychological anthropology) کی ضرورت ہے جس کی مدد سے ہم تاریخ مذاہب میں اس بنیادی احساس کا کھوج لگا سکیں جو انسان کو اخلاقی اور اس سے آگے بڑھ کر اصل معنوں میں مذہبی بناتا ہے۔ اب یہ اخلاقیات اس انسانی اخلاقیات سے مختلف ہو جاتی ہے جس کا حوالہ فلسفے میں ملتا ہے اور اس اخلاقیات سے بھی جدا ہو جاتی ہے جو الٰہیات کے نظاموں نے حکمی بنیادوں پر قائم کی ہے۔ قرون وسطیٰ میں مذہب سے دلچسپی رکھنے والے وجود خداوندی کو منطقی اور فلسفیانہ دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے، لیکن اب اور مستقبل میں ہمیں اس بنیادی مذہبی سلامتی اور صداقت کی ضرورت ہے جس کی بنیاد اس احساس اور وجدان پر ہو۔

توحید کے تصور کا یہ نقطہ نظر انسان کی زندگی کے تضاد کو دور کر کے اسے سچا توحیدی بناتا ہے۔ یہ حضرت موسیٰ کا خدا ہے جو بے نام ہے، اور ''جو ہے سو ہے''۔ اسے ہم صفات سے متصف نہیں کر سکتے، اس لیے کہ ہر صفت اس کی تحدید کرتی ہے اور وہ تمام تحدیدات سے بالاتر ہے۔ اس خدا کی اصل عبادت ''خموشی'' ہے، کسی مقتدر کا حکم ماننا نہیں۔ یہودیت کی اصل روایت یہی ہے اور اسی طرح خدا کی تنزیہ کی اصل تفہیم ممکن ہے۔ ایسا ہونے پر کسی اسپنوزا کو یہودیت مرتد قرار نہیں دے سکتی۔ یہ ایک قسم کی منفی الٰہیات ہے، جو صرف یہودیت میں نہیں، بلکہ دنیا کے دوسرے مذاہب میں بھی پائی جاتی ہے۔

حواشی

مذہب کی صداقت (۱۳-۳۴)

۱۔ *Relgigion without Revelation*، New York، 1958، p. 58۔

۲۔ یہ مثال میں نے محض ایک مفروضے کے طور پر لی ہے اور اس کا مقصد ایک نمایاں قسم کے تضاد کو سامنے لانا ہے۔

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، المنقذ من الضلال، بیروت، ۱۹۵۹ء صفحات ۱۱۔۱۳

عصر حاضر میں اسلامی تفہیم (۳۵-۶۹)

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، منظور احمد 'دور حاضر اور مذہب'۔ اسلامی نظریہ حیات، مرتبہ خورشید احمد، کراچی یونیورسٹی 1968

۲۔ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، عبدالحق حقانی ص ۱۶۲۔۱۶۸، کراچی، تاریخ ندارد

۳۔ ایضاً ص ۱۶۲۔۱۶۸۔

۴۔ شاہ ولی اللہ، قصص انبیاء کے رموز اور ان کی حکمتیں، اردو ترجمہ مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی، حیدر آباد ۱۹۶۹ء، ص ۲۳

۵۔ ایضاً ص ۹۲۔۹۳

۶۔ شاہ ولی اللہ، فیوض الحرمین، اردو ترجمہ عابدالرحمٰن صدیقی، کراچی، تاریخ ندارد، ص ۳۱۹۔۳۲۰

۷۔ شاہ ولی اللہ۔ اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ، اردو ترجمہ صدرالدین اصلاحی، رام پور، ۱۹۵۲ء

۸۔ دیکھیے، نظام الملک طوسی، سیاست نامہ، انگریزی Darke Hubert لندن 1960ء، ص 9-10

۹۔ شاہ ولی اللہ، ازالۃ الخفا، ترجمہ محمد عبدالشکور، کراچی، تاریخ ندارد، جلد اول، ص ۳۱

۱۰۔ دستور پاکستان، قرارداد مقاصد جواب دستور کا حصہ ہے۔

۱۱۔ دیکھیں *Escape From Freedom*، [illegible] (Avon Books)، نیو یارک، 1965ء۔ اس کتاب کا مرکزی خیال یہ ہے کہ یورپ میں بیسویں صدی کی ترقی یافتہ تہذیبوں نے کیوں نازی ازم، فاشیت اور مارکسزم کو ٹھنڈے پیٹوں برداشت کر لیا۔

۱۲۔ کرکیگارد (Kiekagarrd) اور ہائیڈیگر (Heidegger) کے فلسفوں میں خوف ایک مابعد النفسیاتی عنصر ہے۔

۱۳۔ شبلی نعمانی، سیرت النبی ﷺ، مرتب سید سلیمان ندوی، لاہور 1970ء، ج ۲، ص ۵۷

۱۴۔ ابن اسحاق۔ سیرۃ الرسول اللہ ﷺ، ترجمہ گلیوم، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۱۹۸۸ء، ص 683

۱۵۔ دیکھیے، فکر اسلامی کی تشکیل جدید، مرتبہ ضیاء الحسن فاروقی اور مشیر الحق، دہلی، ۱۹۷۸ء

۱۶۔ ایضاً، ص ۴۳

۱۷۔ شاہ ولی اللہ اس قسم کی تاریخی تبدیلی کے قائل ہیں اور اس کو شرائع کے اختلاف کا سبب بتاتے ہیں۔ البتہ

اسلامی شریعت کے باب میں وہ خاموش ہیں۔ حجتہ اللہ البالغہ، ص ۱۶۶۔۱۶۸۔

۱۸۔ دیکھیں۔ مفتی محمد عبدہ، رسالتہ التوحید، ترجمہ اسحاق مساعد اور کینتھ کریگ، لندن، 1961

۱۹۔ دیکھیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی، الانتباہات المفیدہ، مرتبہ محمد نجم الحسن تھانوی مع شرح، اسلام اور عقلیات، لاہور۔

۲۰۔ دیکھیں سید احمد خان، مقالات سرسید، مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۲ء، ج ۳ ص ۲۴

۲۱۔ ایضاً، جلد ۵، ص ۴۵۔۲۴۶۔ نیز دیکھئے منظور احمد 'Religion in Tradition and Change of Society' *Religion in Culture, Law and Politics* مرتبہ Abdullah Dobers، Erl.W، Khoury, A.th. مطبع V.Hase & Koehler, Verlag، 1982، ص 17-24

۲۲۔ سید احمد خان، ایضاً حصہ سوم، ص ۱۷۶۔۱۸۵

۲۴۔ محمد اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ص 181

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۶۸

۲۶۔ دیکھیں فضل الرحمٰن *Major Themes of the Quran*۔ اسباق I,II.III۔ اور *Modernity and Islam*، ص 13-14

۲۷۔ ایضاً، *Islam*، شکاگو یونیورسٹی پریس، شکاگو، 1979، ص 85-99

۲۸۔ ایضاً، *Islam and Modernity*، ص 14

۲۹۔ ایضاً، ص 19 ۳۰۔ ایضاً، ص 20

۳۱۔ خلیفہ عبدالحکیم: *Islamic Ideology*، ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ لاہور، ص 157

۳۲۔ ایضاً، ص 245-202

اسلام، قانون اور اخلاقیات (۷۱-۱۰۳)

۱۔ '*International Encyclopedia of the Social Sciences*' ص 73، جلد 9، اشاعت 1972

۲۔ Hart, H.L.A: 'Definition and Theory in Jurisprdence'، *Law Quaterly Review*، ص: ۳۷۔۶۰ (۱۹۵۴ء) مزید دیکھیں اسی مصنف کی *The Concept of Law*، O.U.P، 1978، خاص طور پر ابواب 1، 8، اور 9

۳۔ انسائیکلوپیڈیا آف سوشل سائنسز حوالہ ماقبل

۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیں Felix Cohen، *Ethical Systems and Leagal Ideals*، کارنل یونیورسٹی، پریس 1959

۵۔ مغربی فلسفہ قانون پر قدیم یہودیت کا اثر بہت گہرا ہے۔ عہد نامہ عتیق میں کافی تعداد میں ایسے قوانین موجود ہیں، جن کی پیروی اور نفاذ بنی اسرائیل کی ذمے داری تھی اور اسی پیروی پر ان کی جزا اور سزا کا دارومدار تھا۔ عیسائیت میں یہ تصور بھی اسی منبع سے آیا۔ حضرت عیسیٰ کا مشہور قول ہے کہ میں نئی شریعت لے کر نہیں بلکہ پرانی شریعت کی تجدید کے لیے آیا ہوں۔ میکس ویبر نے یہ بتایا ہے کہ بنی اسرائیل میں کاہن خدا کا نمائندہ تھا جو قانون

ساز تھا، اور کاہن کا کام اس قانون کی تعبیر اور تشریح تھا۔ بعد کی عیسائیت میں اس تصور میں کسی قدر تبدیلی آئی اور تھامس اکوئناس Thomas Aquinas نے قانون کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قانون مصلحت عامہ کی خاطر بنایا ہوا نظام ہے جو عامۃ الناس پر وہ ادارہ یا ہستی قائم کر سکتی ہے جس کے پاس قوت نافذہ ہے، بظاہر اس تعریف میں خدا کا ذکر نہیں ہے، اور یہ یونانی فکر خاص طور پر ارسطو کے خیالات کی نمائندہ ہے۔ لیکن جلد ہی تھامس اکوئناس کہتا ہے کہ ''بادشاہ کو پروہت کا پابند ہونا چاہیے''۔ یعنی اگر پادری کسی قانون کو خدا کی منشا یا اس کے قانون کے خلاف قرار دے دے، تو عوام پر اس حکم کی پابندی لازمی نہیں ہے بلکہ اس کی حکم عدولی لازمی ہے۔ ورنہ ایسا شخص عیسائیت سے خارج قرار دیا جا سکتا ہے۔ تفصیلات کے لیے دیکھیں: Carl. J. Friedrich

،*The Philosophy of Law in Historical Perspective.*

The University of Chicago Press. 1958

۶۔ دیکھیں مقالات الاسلامیین ، ابوالحسن اشعری اردو ترجمہ محمد حنیف ندوی، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ ۱۹۷۰ء

۷۔ دیکھیے منظور احمد 'Philosophical Dimension of the Quran'،

The Quran: The Main Spring of Islamic Thought

ed. Rashid Ahmad (Jullundhri)

Published by The University of Baluchistan Quetta, n.d.

۸۔ مولانا اشرف علی تھانوی، تعلیم الدین، صفحہ ۱۴، کراچی ۱۹۷۹ء

۹۔ دیکھیں شبلی نعمانی، الفاروق، حصہ دوم، صفحات ۲۰۶۔۲۵۹۔ کراچی ۱۹۸۶ء

۱۰۔ دیکھیں ڈاکٹر محمد خالد مسعود، *Islamic Legal Philosophy*، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد 1977، صفحات 15-1 اور 236-144

۱۱۔ ایضاً صفحہ 153-152 ۱۲۔ ایضاً صفحہ 221

۱۳۔ معاشرے کی کم سے کم ضروریات کا تعین مختلف زمانوں اور حالات کے تحت مختلف ہو سکتا ہے۔ لیکن ان کا تعلق انسانوں کے بنیادی حقوق اور بنیادی ضروریات سے ہے، جن کا پورا کرنا ایک منظم معاشرے کا فرض ہے اور انسانوں کا بنیادی حق۔

۱۴۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود: حوالہ بالا، صفحات 174، 165

۱۵۔ ایضاً صفحہ 174 ۱۶۔ قرآن: لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا ۲:۲۸۶

اسلام اور پاکستان (۱۰۵-۱۲۹)

۱- C.S., Philips، (ایڈیٹر)، *The Evolution of India and Pakistan*-1947-1856، لندن 1962ء، ص 194

۲۔ قریشی، آئی، ایچ۔ *The Struggle for Pakistan*، کراچی 1965ء، ص 148-134

۳۔ منظور احمد 'Islamic Response to Contemporary Western Thought'، جالندھری، آر۔ اے (ایڈیٹر) *Islam in South Asia*، لاہور 1995ء، ص 30-1

۴۔ ''اسلام نے مقدار اور معیار کے لحاظ سے کسی بھی قسم کی اراضی کے مالکانہ حقوق پر کوئی پابندی عائد نہیں کی ہے۔

کوئی بھی چیز جو قانوناً اور جائز طریقے سے حاصل کی گئی ہو اس کی ملکیت بغیر کسی پابندی یا حد کے برقرار رکھی جا سکتی ہے۔ بشرطیکہ اس پر شرع کی طرف سے عائد کردہ تمام حقوق اور فرائض مناسب طریقے سے ادا کردیئے گئے ہوں۔ رقوم، مویشی، روزمرہ ضرورت کی اشیاء، مکانات، ذرائع نقل و حمل وغیرہ غرضیکہ کوئی بھی ایسی چیز نہیں جس کی قانونی ملکیت پر کوئی حد مقرر ہو' مودودی، ابوالاعلیٰ: مسئلہ ملکیت زمین، ۱۹٦۹ء، ص ۷۸

۵۔ ان کی وفات کا صدمہ اس قدر عظیم تھا کہ عمر جیسے مرد آہن نے یہ تسلیم کرنے سے انکار کردیا کہ رسول (صلعم) فوت ہوگئے ہیں، اور اعلان کردیا کہ ''رسول واپس آئیں گے جس طرح موسیٰ کوہ طور سے لوٹ کر واپس آئے تھے اور جو آدمی ان پر وفات کا الزام لگاتا ہے عمر اس کے ہاتھ پاؤں قطع کرے گا'' حتیٰ کہ ابوبکر صدیق نے جب قرآن کی یہ آیت پڑھی کہ ''محمد صرف اللہ کا رسول ہے اس سے پہلے بھی رسول فوت ہوئے۔ اگر وہ فوت ہوجائیں یا ہلاک کردیے جائیں تو کیا تم لوگ اپنی ایڑیوں پر پھر جاؤ گے؟'' (۳:۱۳٦) اس آیت سے صورت حال کو سنبھالنے میں مدد ملی۔ عمر نے کہا: ''واللہ: جب میں نے ابوبکر صدیق کے منہ سے یہ آیت سنی تو میں کچھ بھی نہ بول سکا اور یہ جان کر کہ رسول اللہ واقعی فوت ہوگئے ہیں میری ٹانگوں نے میرا بوجھ نہ اٹھایا اور میں زمین پر گر پڑا'' تفصیل کے لیے دیکھئے محمد ابن اسحاق: سیرت رسول اللہ، ترجمہ گلیوم، اے، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس' ۱۹۸۷ء ص 682-683

٦۔ رسول کریم کی وفات سے بحرانی صورت حال پیدا ہوگئی حتیٰ کہ ان کی جانشینی یا خلافت کا مسئلہ اسی دن بلکہ ان کی تدفین سے پہلے ہی حل کرنا پڑا۔ مختلف قبائل کے مابین لڑائیاں چھڑ جانے کے خدشے سے بچنے کے لیے امت کو ایسے رہنما کی ضرورت تھی جو اجتماعی بقا کو درپیش عظیم خطرے کا مقابلہ کرسکتا ہو۔ جلد ہی فتنہ ارتداد (ردّہ) جیسے کچھ نئے چیلنج پیدا ہوگئے۔ دیکھئے: شعبان، ایم، اے: *Islamic History A.D.600-750*، کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۷۱ء ص ۱٦ تا ۲۷

۷۔ دیکھئے Erich Fromm، *Escape from Freedom*، Avon Books، N.Y، 1969۔
ایرک فروم موجودہ تہذیب کے ''مرض'' کا تجزیہ کرتا ہے، جس کی شہادت آمرانہ قوانین کو تسلیم کرلینے پر اس کی آمادگی ہے۔ اس کا سبب ان تمام انسانوں کے ذہنوں میں تلاش کرنا ہوگا، جس کے نتائج اکثر خوفناک ہوتے ہیں۔

۸۔ Gellner, E.، *Post Modernism Reason and Religion*، لندن 1992 ص 22-11

۹۔ منظور احمد، 'تصورات خدا قدیم مذہبی روایات میں'، المعارف، جلد ۲۷۔ لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۹ تا ۸۳

۱۰۔ The Backwardness of Pakistan، ارتقاء جلد ۲۰، کراچی ۱۹۹۸ء ص ۱۲۰ تا ۱٦۴

۱۱۔ جماعت اسلامی کے سابق رکن ہیں۔ اب ''تنظیم اسلامی'' کے نام سے ان کی اپنی جماعت ہے۔

۱۲۔ Huntington, SP.، 'The Clash of Civilizations'، Foreign Affairs، 1993

۱۳۔ مسلمانوں میں یہ عام عقیدہ ہے کہ ہر ہزار سال کے بعد ایک مصلح پیدا ہوتا ہے جو پہلے جیسی دینی پاکیزگی کو بحال کرتا ہے اور دنیا کے خاتمے کے قریب آخری نجات دہندہ آئے گا۔

چند توجہ طلب مسائل (۱۳۱-۱۵۲)

۱۔ عبدالقدیر سلیم (نجات اللہ صدیقی کے مضمون 'عہد حاضر میں اسلامی فکر پر تبصرہ'، المعارف، اکتوبر، دسمبر ۲۰۰۲ء

صفحہ۲۲)
۲۔ دیکھیں منظور احمد، 'تصور خدا قدیم مذہبی روایات میں، المعارف جولائی ستمبر ۱۹۹۴ء، ص: ۶۶۔ ۷۷

چند تعلیمی مسائل (۱۵۳-۱۸۴)

۱۔ جرنل آف ہسٹری اینڈ فلاسفی آف سائنس شمارہ ۱، ۲، ۱۹۹۵ء کے مشمولات پر نظر ڈالنا کافی ہوگا۔ اس رسالہ کے مضامین 'جہاد کی سائنس اور ٹکنالوجی کے بارے میں احادیث'، 'ارتقاء کے روحانی واقعہ ہونے کی دلیل'، اور 'حضرت یونسؑ کے مچھلی کے پیٹ میں زندہ رہنے کے دلائل' رسالہ کا ۳/۵ حصہ ہیں۔
۲۔ John of Garland، *Morale Scolarium* دیکھئے Cobban, A.B., *The Medieval Universities, Their Development and Organization* London, Methuen، 1975
۳۔ دیکھیں Culler, A.D., *Imperial Intellect*، New Heaven CT, Yale University Press، 1955
۴۔ *The Sunday Sun*، Karachi، October 22&29، 1972
۵۔ کراچی کی جامعہ کے اساتذہ کو ایک مارشل لا دور کے گورنر نے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ ''جو لوگ حکومت کے خلاف ہیں ان کو گرفتار کرنے کا جواز اگر کوئی نہیں ملتا تو ان کو غنڈہ ایکٹ کے تحت گرفتار کر لیا جائے''۔
۶۔ جامعات میں تقرر کے سلسلے میں یہ دیکھنے میں آیا کہ اچھے اساتذہ کی ترقی رکوا کر برے اساتذہ ایک بڑی تعداد میں ان کے جلو میں آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اساتذہ کی منتخب انجمنیں اس سلسلہ میں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔

علماء کا طرز استدلال (۱۸۵-۱۹۲)

۱۔ یہ مضمون علامہ احمد رضا خان کے طریق استدلال کے حوالہ سے لکھا گیا تھا۔

ثبات، تغیر اور نشاۃ ثانیہ (۱۹۳-۲۱۶)

۱۔ Newton, I.، *Papers and Letters on Natural Philosophy*, ed. Cohen, B.I.،C.U.P., 1958، ص 363-636
۲۔ المنقذ من الضلال، مقالۃ الاولیٰ

خدا (۲۱۷-۲۶۵)

۱۔ مذہبی فکر کی تاریخ میں اس تجرید نے بڑا کردار ادا کیا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کی فکر کو عیسائی مفکرین نے قرون وسطی میں مذہبی بنیادوں کو استحکام بخشنے کے لیے استعمال کیا اور نتیجتاً وہ مشہور ثبوت وضع کیے گئے، جن کی مدد سے خدا کا وجود ثابت کیا جا سکتا تھا۔ اس فکر کی گرفت اتنی مضبوط تھی کہ فلسفہ میں دیکارت (Descartes) اسپنوزا (Spinoza) لائبنز (Leibniz) اور ولف (Wolf) نے ان دلائل کو ناقابل انکار سمجھا اور اپنے فلسفوں کی بنیاد بنایا، البتہ کانٹ نے ان کو تجریدی فکر سمجھ کر رد کر دیا، اور کانٹ کے بعد فکری دنیا میں ان دلائل کو دوبارہ وہ مقام

حاصل نہ ہو۔کا جو پہلے تھا۔تفصیل کیلئے دیکھیں Hans Kung: *Does God Exixt?*، نیویارک ۱۹۸۲ء، خاص طور پر صفحات 529-583

۲۔Rene Descartes نے اپنی مشہور کتاب *The Discourse on the Method* میں اس طریق علم سے بحث کی ہے جو انسانی علم کو ریاضیاتی یقین تک پہونچا سکے۔اس طریق کو طریق تشکیک کہتے ہیں یعنی انسان جن باتوں کی صداقت پر یقین رکھتا ہے وہ سب غلط ہوسکتی ہیں۔مثلاً اس دنیا میں جن اشیا کو وہ دیکھتا ہے کہ وہ موجودہ ہیں انسانی نظر کا دھوکا ہوسکتا ہے،لیکن جس چیز پر شک نہیں کیا جاسکتا وہ خود انسان کے شک کرنے کا عمل ہے۔شک کرنے کا یہ عمل ایک فکری عمل ہے اور اس فکری عمل کا خالق،یعنی انسانی ذہن بھی موجود ہونا چاہیے۔اس سے دیکارت یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو شے علم میں یقینی ہے،وہ فکر کا فاعل،یعنی خود انسانی ذہن ہے۔اس طرح دیکارت کو علم یقینی کا وہ سنگ بنیاد مل جاتا ہے جس پر وہ علم کی عمارت تعمیر کرتا ہے۔یہ عمل ریاضیاتی تخریج کی طرح ہے جس میں کسی مسلمہ سے دوسرے نتائج مستخرج ہوتے ہیں۔دیکھیں

Discourse on the Method, Penguin Edition ترجمہ Arthur Wollaston 1992ء
ص 36-97

۳۔امام غزالی نے بھی اس طریق تشکیک کو دیکارت سے بہت پہلے اپنایا،اور وہ بھی انسانی وجدان کے ذریعے ذات خداوندی کی محکم اساس تک پہنچے جو ان کے خیال میں تمام علوم کی بنیاد ہے۔فرق یہ ہے کہ دیکارت نے معروضی دنیا کو اسباب وعلل کا تابع کر کے،علوم طبیعی کو غیر طبیعی عوامل کا نتیجہ ماننے سے انکار کردیا اور اس طرح طبیعی علوم،مابعد الطبیعیات کی گرفت سے آزاد ہوکر سائنسی ترقی کا موجب بنے۔امام غزالی الٰہی اساس تک پہنچے،لیکن انہوں نے اس اساس کو عالم طبیعی،اور غیر طبیعی کے لیے موثر علت تسلیم کیا ہے۔دیکھیں المنقذ من الضلال۔

۴۔صنعتی اور فرانسیسی انقلابات (۱۷۸۹۔۱۸۴۸ء) کے متعلق یہ بات درست ہے کہ وہ فی نفسہ صنعت کے فاتحانہ کردار سے متعلق نہ تھے،بلکہ سرمایہ دارانہ صنعتی نظام کے لیے جنگ لڑ رہے تھے۔اسی طرح وہ آزادی،مساوات کی اقدار کی جنگ نہ تھے بلکہ درمیانہ طبقے اور آزاد خیال بورژوا سوسائٹی کی فتح کے لیے جنگ کا ذریعہ تھے۔وہ کسی ''جدید معاشیات'' یا ''جدید ریاست'' کے لیے کوشاں نہ تھے،بلکہ وہ ایک خاص ملک اور ایک خاص طبقے کے مفادات کے لیے لڑ رہے تھے۔دیکھیں E.J.Hobsbawn، *The Age of Revolution*، 1789-1848,، New American Library، 1962، ص 74-100

۵۔سائنسی نظام چاہے بطلیموس کے ہوں،نیوٹن کے ہوں یا آئن اسٹائن کے،چند معلوم واقعات پر قائم ہوتے ہیں اور نامعلوم کو مفروض کرلیا جاتا ہے۔بعض مرتبہ نامعلوم معلوم کی صف میں شامل ہوکر اس نظام کو تقویت پہنچاتا ہے،لیکن بعض مرتبہ نامعلوم معلوم ہوکر،اس نظام کی تصدیق کرنے کی بجائے،اس کی تکذیب کرتا ہے اور اس طرح نئی معلومات کی بنیاد پر پرانے نظام کو بدل کر ایک نیا نظام یا نظریہ وضع کرلیا جاتا ہے۔سائنس کا تاریخی ارتقا،اسی عمل کا مرہون منت ہے۔یہی حال فلسفہ مذہب کا بھی ہوا ہے اور تاریخی حوالوں کے بغیر،مذہبی نظام کی تفہیم مشکل امر ہے۔

۶۔کتابی مذاہب میں عہد نامہ عتیق کو حوالے کے طور پر کئی وجوہات سے استعمال کیا گیا ہے۔اولاً یہ کہ اس میں،اور بعد کے کتابی مذاہب میں کئی باتیں مشترک ہیں اور جس طرح کی تفہیم کا تانا بانا اس مضمون میں اٹھایا گیا ہے،اس کو قیاساً دوسرے مذاہب کے سلسلے میں بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ثانیاً میں اسلام کی کوئی دینی سند نہیں رکھتا،اس لیے قرآن اور حدیث کو حوالے کے طور پر استعمال کرنے کے لیے اپنے کو سند یافتہ نہیں سمجھتا۔آج کل عدم رواداری کا

جو ماحول ہمارے معاشرے میں موجود ہے، اس کے پیشِ نظر میں کسی بحث میں نہیں الجھنا چاہتا، اور نہ ہی کسی غلط فہمی کو ہوا دینا چاہتا ہوں۔ یہ بات البتہ واضح ہے کہ خدا کی تفہیم کا تاریخی طریقہ اپنی جگہ اہم ہے اور جس طرح یہودی مذہب کو سمجھنے میں اس سے مدد ملتی ہے اسی طرح اسلام اور عیسائیت کو سمجھنے میں بھی یہ مدد و معاون ہو سکتا ہے۔ اس بات کا دعویٰ یہاں نہیں کیا جا رہا ہے کہ یہ طریقہ واحد طریقہ ہے اور باقی طریقے غلط ہیں۔ بعض لوگ دوسرے طریقوں کو یکساں علمی دیانت سے استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ کہنا بھی بجا نہ ہوگا کہ خود یہودیت میں خدا کی تفہیم کا یہ واحد طریقہ ہے۔ یہودی علما بھی اس کے علاوہ دوسرے طریقوں کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان پر خلوص اور دیانت سے ایمان رکھتے ہیں۔ عہد نامہ عتیق کے حوالے کلام مقدس کے اردو ترجمے سے لیے گئے ہیں جو سوسائٹی آف سینٹ پال نے روم میں ۱۹۵۸ء میں طبع کیا تھا اور لاہور سے شائع ہوا تھا۔

۷۔ تکوین۔۳:۲۲

۸۔ قرآن کریم میں یہ قصہ کسی قدر مختلف ہے اور انسان کو ندامت اور پشیمانی کا اظہار اور خدا سے مغفرت اور رحم طلب کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخسرین ۔ ۷ : ۲۳

۹۔ تکوین۔۹:۱۱۔۱۶

۱۰۔ ایضاً ۱۲:۱۔۳

۱۱۔ خروج، ۳:۶

۱۲۔ ایضاً، ۳:۱۳

۱۳۔ ایضاً، ۲۰:۱۔۵

۱۴۔ ایضاً، ۲۰:۷

۱۵۔ دلالۃ الحائرین، انگریزی ترجمہ لندن ۱۹۰۴ء صفحہ ۷۵۔

۱۶۔ موسیٰ بن میمون کا طریق فکر اگرچہ کلیتہً صوفیوں کے طریق کار کے مطابق نہیں ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ فارابی کے اشراقی فلسفے سے متاثر ہے۔ اس فلسفے کا اثر یہودی مفکروں اور صوفیوں دونوں نے قبول کیا ہے۔

۱۷۔ تثنیۂ شرع، ۲۹:۲۹

۱۸۔ خروج، ۲۰:۳۔۲

۱۹۔ ارمیا، ۱۰:۱۰

۲۰۔ مزمور، ۴۲:۲

۲۱۔ اشعیا، ۴۶:۶۔۷

۲۲۔ ایضاً، ۴۴:۱۲۔۱۹

۲۳۔ مزمور، ۱۱۳۔ب (۱۱۵) ۵۔۸

۲۴۔ ایضاً، ۱۱۳:۱۷

۲۵۔ دیکھیں *The Hasidic Anthology*, Louis, I Newman، نیو یارک ۱۹۳۴ء، صفحہ ۱۹۳۔

۲۶۔ توراۃ مشنہ ۱۵:۵، ۸

۲۷۔ کانٹ کا مشہور مقولہ ہے کہ ''دو چیزیں مجھے استعجاب اور جلال سے مملو کر دیتی ہیں۔ اوپر ستاروں بھرا آسمان اور نیچے ضمیر کی آواز''۔ دیکھیں *The Theory of Good and Evil*, H.Rashdall جلد اول، O.U.P.، 1948، صفحات 102-137

۲۸۔ کانٹ کا مقولہ ہے کہ ''انسانیت کو، چاہے وہ خود تمہاری ذات میں ہو یا کسی دوسرے کی، بذاتہٖ ایک مقصد سمجھو، کسی دوسرے مقصد کے حصول کے لیے صرف ذریعہ نہیں''۔

......☆......

اشاریہ

Institute of Islamic Culture

The Institute of Islamic Culture was founded in 1950 with a view to presenting the ideology of Islam to the modern mind and bringing to Muslim youth a consciousness of their intellectual, cultural and spiritual heritage. Since the modern secular system of education started functioning in the Indo-Pakistan subcontinent and elsewhere in the Muslim world, it has brought about two notable consequences for Muslim youth. Firstly, a progressive decline in their self-consciousness as heirs to a great spiritual civilization with its own distinct intellectual and moral outlook, and secondly a growing scepticism and a questioning attitude towards the validity of religious truth. While a passive acceptance of prevalent beliefs, such as marked the era of our intellectual decline, has been naturally followed by a questioning spirit and is so far a welcome change introduced by the modern system of education. It also calls for proper guidance on the part of the intellectual leaders of Islam, because in the absence of healthy guidance the immature younger generation is likely to lose its way and stumble on subversive doctrines. It is one of the aims of the Institute of Islamic Culture to cater to the spirit of inquiry and questioning among the Muslim youth to make them fully conscious of their intellectual, cultural and moral heritage.

The modern scientific spirit does not accept ready made truths or proceed deductively from simple given propositions. It has brought a spirit of inductive inquiry. The result has been a clash with the religious mode of thought which takes certain propositions for granted and then proceeds deductively. To resolve this conflict between the scientific and the religious attitudes is another main objective of the Institute.

Again, the nature of human problems has changed completely since the birth of the present-day industrial civilization. People are not so much interested in the metaphysical foundation of religion or its doctrinal side now as in its attitude to social problems and the way to which it proposes to tackle them. It is one of the aims of the Institute of Islamic Culture to demonstrate that the Islamic outlook and the fundamental principles of Islam are still capable of giving a lead in the solution of human problems. Thus the Institute has taken upon itself the task of giving a progressive, rational view of Islam to explain its attitude to current problems, and to show how the political, social and economic life of Muslims can be remodeled in accordance with the basic principles and abiding values of Islam, without injury to material prosperity and technical efficiency. With this object the Institute has published, in both the Urdu and English languages, a number of books, pamphlets and treatises written by distinguished scholars explaining the fundamental truths of Islam and their application to modern social, economic, political and intellectual problems. The Institute has also published books on the cultural and religious history of Muslims. It has further published a compendium of the Holy Prophet's (pbuh) traditions, selected from the vast Hadith literature in such a way as to give an idea of the broad, liberal and tolerant teachings of the Prophet. (pbuh) Besides, a few books have been published on the famous poets, mystics and thinkers of Islam like Rumi, Ghazali, Ibn Khaldun, Ibn Taimiyyah, Imam Abu Hanifah, Sayyid Ahmad Khan, Allama Shibli, Altaf Husain Hali, and Maulana Muhammad Ali Jauhar. The Institute includes within its sphere of work translations from Arabic and Persian classics and also modern Arabic and Persian literature on Islam in so far as they bear on our social and intellectual problems. The Institute also publishes a religious and literary monthly magazine in Urdu, Al-Ma'arif, in which contemporary problems are discussed from the Islamic viewpoint.

The Institute has no political or sectarian associations and cschews all controversies in these spheres. It invites the co-operation of all Muslim and non-Muslim intellectuals who are interested in Islam and desire to work for the intellectual regeneration of Muslims from a broad non-sectarian viewpoint.